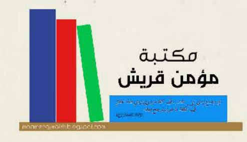
فيصل العوامي

# عن ثقافة النهضة

## دراسة في قيم العقل والروح والنهضة الاجتماعية



عن ثقافة النهضة

# عن ثقافة النهضة

## دراسة في قيم العقل والروح والنهضة الاجتماعية



# عن ثقافة النهضة

## دراسة في قيم العقل والروح والنهضة الاجتماعية

## فيصل العوامي




ص. ب. 13/5752 ر. ب. 2070 1103
Email: arabdiffusion@hotmail.com
بيروت - لبنان




الطبعة الأولى ٢٠٠١

ثلاثة أودّاء كان لا بد أن أُقدم
لهم ثمرة هذا الجهد.
الوالدان الرحيمان... جزاءً لجهودهما
التربوية التي لا تُقدَّر بثمن...
والزوجة المخلصة... جزاء لصبرها
وإعاناتها المستمرة...

فيصل

# المقدمة

عندما بحثتُ في السنة الماضية بعض ما يتعلق من إشكاليات منهجية بالمثقف المعاصر، سواء الإشكاليات الدينية أو الاجتماعية، والتي ضمّنتها في كتاب صدر تحت عنوان **المثقف وقضايا الدين والمجتمع**... وجدتُ أن الإشكاليات التي تحوم حول المثقف، تنبىء عن إشكاليات في جسد الثقافة نفسها... وعلى وجه الخصوص ما يرتبط منها بمشروع النهضة، على اعتبار أن أغلب اعتراضات الطبقة المثقفة منصبّة في بحر هذا المشروع.

فكل ما يثار في الوسط الثقافي من إشكالات، إنما هدفه إحياء المجتمع والنهوض به نحو الأحسن، حتى وإن كانت الإشكالات تتضمّن نوعاً من الحدية في بعض الأحيان... ولهذا فإني عندما عمدتُ لمناقشتها ارتبط ذهني بشكل مباشر بثقافة النهضة نفسها، ووجدت بأن مجرد البحث في التطبيق ـ وهي زاوية فعل المثقف ـ والتغاضي عن النظرية ـ الثقافة نفسها ـ فيه شيء من النقص الواضح، بل كان من المفترض أن تكون القضية عكسية، بحيث تُؤسس النظرية في البدء ثم على أساسها يُشرع في التطبيق، ولكن الظروف قادت إلى غير ذلك.

لهذا كله كان لا بد من المناقشة النظرية في المباحث الثقافية نفسها، وما يتعلق منها بمشروع النهضة فقط، ومع ذلك فإن الاصطلاح على البحوث القادمة بـ«ثقافة النهضة» فيه شيء من التعبير الواقعي عن جوهر الكتاب.

هذا وقد جاء الكتاب في ثلاثة فصول، اختصّ أولها بالتأسيس لمنهج النهضة في الدين القائم على التزاوج بين العقل والروح، بينما اهتم الثاني بمناقشة القيم العقلية المقدمية، وأيضاً القيم العقلية الواقعة في سياق الإجابة على السؤال التالي: كيف نفكر؟ وأما الفصل الثالث فجاء لإبراز بعض القيم الروحية الأساسية والفرعية...

وكل ما تم بحثه في هذه الفصول الثلاثة، كان الهدف الأساسي منه التأسيس لثقافة خاصة يحتاجها مجتمع هو في طور النهضة والتحوّل نحو الأفضل...

أرجو أن أكون قد نقشتُ بعض ما له أهمية في ذلك... وما التوفيق إلّا من عند الله العزيز الحكيم، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين.

**فيصل العوامي**

**١٩ آب ١٩٩٩م**

# التزاوج بين العقل والروح:
# مقدمة تأسيسية لمنهج النهضة في الإسلام

في صدر هذه المحاولة الثقافية التي تتكفل بالتنظير لقيم النهضة والتغيير الاجتماعي، نجد أنفسنا في حاجة لمقدمة تأسيسية تسعى لاستكشاف المنهج الذي صاغه الدين لمشروع النهضة، بحيث نتخذه مدخلاً ومنطلقاً لمناقشة قيم النهضة...

وما وجه هذه الحاجة إلّا أننا نعتقد بأن الدين الذي جاء لينهض بمجتمع «استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم»[1]، «ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه»[2]، الدين الذي جاء ليوقظ الإنسان من سباته وغفوته الحضارية «ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم»[3]، وينطلق به إلى القمة، إلى عالم المثل النبيلة والحياة الكريمة «يهدي به من اتبع رضوانه سبل السلام»[4]. هذا الدين لا بد أن يكون محملاً بمنهج واضح من شأنه إيصال المجتمع إلى تلك الأهداف التي تمثل النهضة في اصطلاحنا.

وليس ذلك فحسب، أي ليس مجرد أن الدين له منهج وكفى، وإنما لذلك المنهج مميزاته النوعية التي لولاها ما وسع المجتمع تجاوز عقدة وتحقيق تمام ما يريده الدين... فقد تحدث تغيرات في وسط المجتمع لكنها لا تصل إلى المرتبة المثلى وذلك بفعل افتقاد المنهج الديني.

إن التغير الذي يبعث باتجاهه الدين ليس مطلق التغير، وإنما التغير الذي من شأنه إحداث نفس الصورة المثلى التي رسمها الدين للمجتمع، الصورة الواضحة للمجتمع المتدين وليس

---

(١) سورة الأنفال، الآية ٢٤.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٦.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

(٤) سورة المائدة، الآية ١٦.

الصورة المشوّهة أو الضبابية... وبالتالي لا بد أن يتوفر في الوسط منهج له مميزاته النوعية، ونحن علينا تشخيص هذا المنهج مخافة اختلاط المناهج علينا في زحمة التغيرات والتحولات السريعة.

وذلك أن ما من دين أو إيديولوجية إلّا له ما يميزه من مناهج، وما الأفكار والنظريات المتباينة بين الأديان والإيديولوجيات إلّا صدى صريح لذلك الاختلاف المنهجي... بل إن الصراع أو الجدال الذي يتجدد بين الحين والآخر غالباً ما يطال المناهج وليس مجرد الأفكار.

فكما أن الدين ـ حسب لإدعائنا ـ له منهجه الخاص في مشروعه نحو النهضة والتغيير الاجتماعي، فإن إيديولوجية كالماركسية ـ مثلاً ـ لها أيضاً منهجها ومسلكها الخاص، وهكذا الليبرالية ـ إن صح لنا اعتبارها إيديولوجية كسائر الإيديولوجيات المعاصرة، ومثلها سائر الإيديولوجيات القديمة والحديثة، كلّها تبين على منهجيات خاصة يمكن أن تفهم من خلال كتابات رجالاتها أو تجاربهم الميدانية.

بل قد يصل التفاوت والاختلاف حتى على مستوى الديانات والإيديولوجية الواحدة إن كانت متعددة الانتماء... فالمسيحية الحديثة تحمل في ثناياها مناهج مغايرة تبشر بها، وعلى غرارها المجوسية المعاصرة أو حتى اليهودية، فعند التأمل في مساق تلك المناهج والعناصر المكوّنة لها، يتضح لنا أنها لا تتسق والمنهجية الدينية السائرة على نظام التوحيد والمنفعلة بالسنن ـ حسب منظارنا الذيني ـ وإن كانت تلك الديانات بأجمعها سماوية ـ طبعاً في صورها الأصلية وليس الحديثة.

ومثلها تماماً ما ينشأ داخل الإيديولوجية الواحدة المتعددة الانتماء، كما هو حال الماركسية السوفياتية المتصرّمة والماركسية الصينية، وما يسرّ الجفاء الشديد ـ بل القطيعة في بعض الأحيان ـ بين روسيا وبكين إلّا بسبب الاختلاف في المنهج التطبيقي المستمد من نفس الماركسية اللينينية،فماو تسي تونغ لم يرفض الماركسية اللينينية بل كان يصرح بين الحين والآخر بتمسكه بها، لكنه كان يرفض منهجية التطبيق السوفياتية، وكان يرى منهجية أخرى تتناسب والمناخ الاجتماعي الصيني... وهذا كان أحد منشطات الصراع داخل الصين نفسها وأيضاً مع الاتحاد السوفياتي(٥)، وأما المظاهر الأخرى للصراع فإنما هي افرازات طبيعية لهذا السبب.

---

(٥) في خصوص هذه النظرة التاريخية للصراع السوفياتي/الصيني يمكن مراجعة مجلة **عالم الفكر** الصادرة عن وزارة الإعلام في الكويت، المجلد التاسع عشر، العدد الأول: نيسان/أبريل ـ أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٨٨م.... دراسة لعبد الرحيم أحمد حسين بعنوان «الثورة الثقافية في تاريخ الصين».

وتبعاً لتغير المناهج الدينية أو الإيديولوجية تتغير صور المجتمعات المتبعة لها، كما تتغير النتائج والمحصلات النهائية لكل منهج منها، فصورة المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة في عصر الرسول (ص) تختلف جذرياً عن الصورة الأخرى التي ظهر فيها المجتمع السوفياتي الحديث، ونوعية النتائج التي أحرزتها الليبرالية الحديثة في الغرب تتباين مع محصلات المنهج الماركسي اللينيني المطبق في الصين، وقد تبنّى هذه المفارقة الأخيرة بين النموذجين الغربي والصيني بعض الكتّاب المعاصرين المراقبين لحركة التطور في هذين المجتمعين، من بينهم ماكس بيروتز في كتابه *ضرورة العلم*[٦]... وسأشير إلى ذلك في بحث لاحق.

من هذا المنطلق نقول إن الدين لا بد أن يكون له ما يميزه من مناهج في مشروع النهضة الاجتماعية... وبالتالي فإن علينا بصفتنا متدينين أن نقوم بدراسة نظرية وميدانية لاستكشاف تلك المناهج ومن ثم اعتمادها في مسيرتنا النهضوية.

وذلك أن الدين حثنا ليس على تفهم الأحكام والشرائع فقط، وإنما تجاوز ذلك ونبهنا إلى ضرورة تشخيص المناهج المرتبطة بسائر الموضوعات، في قول الباري جلّت قدرته «لكلٍ جعلنا منكم شرعه ومنهاجاً»[٧]...

فكل أمة من الأمم وعلى رأسها اليهود والنصارى والمسلمون، لها شريعة وهي «الأحكام العملية التي يتمثلها الإنسان طاعة الله»[٨]، ومنهاج وهو «السبيل الواضح»[٩] والمسلك الذي يوصل الإنسان إلى الحقائق، مع الاتفاق بين هذه الأديان والأمم في أصول العقيدة.

لهذا ينبغي لنا تشخيص مناهج الدين في شتى الموضوعات والموارد، ومن بينها ما نحن بصدد بحثه المتعلق بفكرة النهضة ومشروعها.

ويمكننا استكشاف ذلك من خلال المزاوجة بين عمليتين، الأولى التأمل في النص الديني، والثانية مطابقة نظريات ذلك النص مع التجربة الميدانية التي خاضها رسول الله (ص) في المدينة المنورة... وما ذلك إلّا لتكون الدراسة تطبيقية عملية لا نظرية مفهومية فقط.

---

(٦) ماكس بيروتز، **ضرورة العلم، دراسات في العلم والعلماء**، ترجمة وائل أتاسي، ود. بسام معصراني، مراجعة د. عدنان الحموي. سلسلة **عالم المعرفة**، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت، العدد ٢٤٥ محرم، ١٤٢٠هـ.

(٧) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٨) و(٩) التفسير، **الكاشف**، الشيخ جواد مغنية، ج ٣، ص ٦٨، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، تموز/يوليو ١٩٨٠م.

وما السبب في اختيارنا لهذه التجربة، إلّا لأننا في سبيل استكشاف حقيقة المنهج الديني وتكوين صورة واضحة عنه، نحتاج لتجربة دينية تامة يمكن أن تكون ترجمة فعلية للنص وتكميلاً له... وتجربة الرسول (ص) في المدينة المنورة أفضل وأوضح أنموذج للتجربة الدينية الملاصقة للنص. تماماً كمن يريد دراسة المنهج الماركسي اللينيني فإنه لا غنى له عن مراقبة تجربة لينين على الأرضية السوفياتية لأنها الترجمة الفعلية والتكميلية للمقولات الماركسية.

ثم إننا أيضاً في حاجة لتجربة تتوفر فيها بعض أوجه الشبه مع واقع مجتمعاتنا المعاصرة، وذلك لأن هدفنا من هذه الدراسة الثقافية ليس مجرد الملاحظة التاريخية، وإنما إحياء واقعنا بالاستفادة من تراكمنا التجريبي عبر التاريخ...

أي إننا في سياق تلمس إجابة عملية لبعض الأسئلة المرحلية، وأبرزها «هل يصح منا توقع نهضة اجتماعية في مجتمع يشكو الضعف والسكون كمجتمعاتنا المعاصرة أم لا؟»... وإن كانت الإجابة إيجابية فإننا سنكون ملزمين لتحرير إجابة أخرى لسؤال آخر وهو «ماذا نعمل، وكيف نبدأ؟».

ودراستنا لتجربة الرسول (ص) في المدينة المنورة بالكيفية المشار إليها قبلاً، ستتكفل باعطائنا إجابة ممتازة وحيوية على كل هذه التساؤلات المحورية.

لكن قبل الشروع في تحليل المقصد، أجد نفسي ملزماً بعرض ادعاءٍ مهم يشكل في حقيقته أحد البواعث المهمة التي دفعتني لاختيار هذه التجربة لتكون نموذجاً تطبيقياً للنظرية المستوحاة من النص الديني... وملخصه أن التجربة التطبيقية للنهضة الإسلامية في المجتمع المدني «مجتمع المدينة المنورة» التي أجراها رسول الله (ص) سجلت نجاحاً فائقاً بكل المقاييس، ما أهّلها لتكون مثالاً مشرّفاً يحتذى ويتّبع لأي دارس في تاريخ الحاضرة أو مؤسس لمشروع تغييري، خلافاً لمن تصوّر سطحية هذه التجربة وهامشيتها في ظل المسيرة الإسلامية وأنها لا تمثل تجلّياً كافياً للمشروع الإسلامي[10].

والعمدة الأساسية التي شكلت هذا الادعاء تتكون من عناصر عدة كلها تقع في عرض واحد، وهذه العناصر في تصوري هي النهضة الحقيقية التي من حقها أن تصبح مثالاً تاريخياً، وليست النهضة هي مجرد تحولات ظاهرية وصخب إعلامي يمكن أن يتجاوز

(١٠) تبنى هذا القول المفكر السوري الدكتور صادق جلال العظم في حوار دار بينه وبين الشيخ يوسف القرضاوي في برنامج «الاتجاه المعاكس» الأسبوعي الذي تعرضه محطة «الجزيرة» الفضائية... عام ١٩٩٨م.

زمنياً... بمعنى أدق أن العمق الحقيقي للنهضة الكاشف عن نجاحها ورسوخها زمنياً يتمثل بشكل تام في ثبوت تلك العناصر، ومن دونها تبقى النهضة مجرد شكل فاقد للمحتوى يسهل تجاوزه مع الزمن... وقد تجسدت هذه العناصر بعمق في تجربة الرسول (ص) وهي:

١) إن الرسول (ص) تمكن من تثبيت أصول الفكرة الدينية بحيث أصبحت مسلّمات واقعية لا يمكن قهرها وتجاوزها، أي إنه (ص) نجح في ترسيخ أصل الإسلام وتعميق الحالة الدينية في وسط المجتمع الإسلامي لدرجة أصبح الإسلام معها ضمير الأمة رغم كل المحاولات التعسفية الهادفة لمحو الإسلام وتقويض بناه، سواء منها ما كان على عصر الرسول (ص) أو بعده.

لقد كانت تلك المحاولات المتتابعة كفيلة بإخماد جذوة الدين، لكن عمق المباني الدينية وحكمة الرسول (ص) في التطبيق كانت حائلاً دون ذلك... فمحاولات بني أمية الشرسة ضد الدين وضد الرسول (ص) وسننه ما كانت من النوع الذي يستهان به أبداً، فالانقضاض على ذرية الرسول (ص) في كربلاء والتمثيل بها وسبي كرائمه أمام أعين المسلمين، كان في الحقيقة انقضاضاً على أصل الدين وتمرداً عليه، وما تغنيات يزيد بن معاوية عندما وصلته قافلة السبايا من ذرية الرسول (ص) إلّا دليل على ذلك، حيث نقل بعض من أرّخ لهذه الفاجعة كالزهري أن يزيد كان في منظرة له على جيرون لما جيء برؤوس أهل البيت (ع). وقد سمع غراباً ينعب فقال شامتاً:

لمّا بدت تلك الحمول وأشرقت ... تلك الشموس على ربى جيرون
نعب الغراب فقلت صح أو لا تصح ... فلقد قضيت من الغريم ديوني[١١]

ويقصد بذلك الغريم الرسول محمد (ص).

ثم يتمثل قائلاً:

لعبت هاشم بالملك فلا ... خبر جاء ولا وحي نزل

فيتبعه الوليد بن يزيد بقوله:

تلعّب بالخلافة هاشمي ... بلا وحي أتاه ولا كتاب
فقل لله يمنعني طعامي ... وقل لله يمنعني شرابي[١٢]

---

(١١) راجع **البداية والنهاية**، لابن كثير، و **مقتل الحسين** (ع) للشيخ عبد الزهراء الكعبي، ص ٩٧، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦٦ هـ.

(١٢) **مروج الذهب**، ج ٣، ص ٢١٦،

هذا عدا عن التعدي على النص الديني والممارسات الدينية والسعي لتشويهها جميعاً، لدرجة قال فيها الحسن البصري «لو خرج عليكم أصحاب رسول الله (ص) ما عرفوا منكم إلّا قبلتكم»(١٣).

وأشباه ذلك الكثير مما نقلته كتب السير، ولسنا هنا في صدد تفصيله وإنما غرضنا التمثيل السريع فقط، ومن يرغب من الاستزادة يمكن له العودة إلى كتاب **الأم** للشافعي الجزء الأول، و**الزهد والدقائق** لابن المبارك، و**ضحى الإسلام**، الجزء الأول، وجامع بيان العلم الجزء الثاني وما أشبه.

هذا كله على مستوى دولة بني أمية، وقد لحقتها دولة بني العباس والعثمانيون والكثير من الدول التي أتخذت من الدين مجرد لباس تستر به مراماتها ومصالحها.

كل هذه المحاولات التي كانت تقف على رأس الدولة الإسلامية، كانت مؤهلة ليس لتغيير صورة الإسلام فقط وإنما لمحو اسمه ورسمه أيضاً... لكن أن يبقى الإسلام رغم تراكم وتلاحق تلك المحاولات فهذا إنباءٌ جلّي عن نجاح الرسول (ص) في تجذير أصل الإسلام.

لأن المبدأ إذا أثبت قدرته على الصمود والتمدد رغم شدّة التيارات المعاكسة، واستطاع أن يتحول إلى ضمير في وسط الأمة، كما هو شأن الإسلام لدرجة أصبح العديد من مفرداته ضروريات في وسط الأمة لا يسع أحد تجاوزها، فإن ذلك يكشف لنا مدى عمق التجربة المؤسسة ومستوى نجاحها... والعكس أيضاً صحيح فإن ما نجده في العديد من الإيديولوجيات القديمة والحديثة من تناثر مبادئها وتحوّلها إلى أطلال بمجرد التلاقي مع تيار معاكس كاشف عند هزالة المقولة والتجربة في آن... ولعل أقرب تجربة لنا هي ما شاهدناه من تصدّع الخيار الشيوعي في روسيا واندراس مثله عند ملاقاة أول محاولة جدية «البيروسترويكا».

فنجاح الرسول (ص)، في تثبيت أصل الدين، بل وتعميقه في وسط الأمة حتى أصبحت مبانيه الأولية ضروريات، دليل على عمق التجربة الدينية التي طبقها الرسول (ص) في المدينة المنورة... وهذا أول عنصر من عناصر النهضة.

٢) حدوث تحوّل استراتيجي في وسط المجتمع وليس مجرد انتقالة سطحية ووقتية... فالذي ينظر إلى حالة العرب قبل الإسلام سواء على مستوى الانتماء أو على مستوى الطباع

(١٣) **جامع بيان العلم**، ج ٢، ص ٢٤٤، نقلاً عن **الصحيح من سيرة الرسول الأعظم**، ج ١، ص ٢٨، لجعفر مرتضى العاملي.

وحتى المستوى العقلي والنفسي ـ وسوف نأتي على ذلك لاحقاً ـ ثم ينظر إلى حالتهم بعد الإسلام يستنتج مباشرة كيف أن النقلة والتحول الذي طرأ عليهم ليس سطحياً وإنما هو تحول عميق واستراتيجي حيث تبدل الانتماء وسائر المستويات المتصلة بالعقل والنفس، وبقي هذا التحوّل مستمراً بحيث تجاوز الماضي كلياً، وتحوّل كهذا لا تؤدي إليه إلّا تجربة في غاية العمق.

وقد أثار هذا الأمر إعجاب العديد من الباحثين حتى من كان منهم خارج الدائرة الإسلامية، كالكاتب الروسي تولستوي الذي عبّر عن إعجابه بقوله «ومما لا ريب فيه أن النبي محمد (ص) كان من عظماء الرجال المصلحين الذين خدموا المجتمع الإنساني خدمة جليلة، ويكفيه فخراً أنه هدى أمة برمتها إلى نور الحق، وجعلها تجنح إلى السكينة والسلام... ومنعها من سفك الدماء وتقديم الضحايا البشرية، وفتح لها طريق الرقي والمدنية»[١٤].

أما إذا كان التحوّل سطحياً ووقتياً، فإن ذلك مؤشر على سطحية التجربة أيضاً، وقد وجدنا لذلك مثالاً واضحاً في جمهوريات الاتحاد السوفياتي، التي سعى النظام المركزي في روسيا إلى تطبيق نظرياته فيها قرابة السبعين سنة، لكن بمجرد أن نالت استقلالها وإذا بإنسانها يظهر حاملاً معه ماضيه بكل تفاصيله، لدرجة بقيت حتى الانتماءات والتمذهبات القديمة، فالشيعي ما زال على تشيعه والسني بقي على تسننه وهكذا... وكأن التاريخ الشيوعي بكل ما يحمل من مبادىء وشعارات لم يكن أصلاً.

إن ذلك يكشف للمراقب عن فشل التجربة، أما إذا بقي التحوّل في وسط المجتمع واستمر فإنه يدل على نجاح التجربة وعمقها، وهو ما حدث تماماً في تجربة الرسول (ص)، فإن التحوّل النوعي الذي حدث عند المسلمين في العصر الإسلامي الأول ما زال ماثلاً وبعمق حتى هذا اليوم... وهذا مكوّن ثانٍ للنهضة الحقيقية.

٣) إن ذلك التحوّل حدث بصورة طوعية ولم يصطبغ بالإكراه أبداً... وقد ترجمت هذا العنصر ثلاث آيات قرآنية يمكن أن نصنفها طولياً، الأولى قول الباري جل وعلا «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم»[١٥] وهي تعبير عن جانب الرحمة المتدفقة التي يقابل بها الرسول (ص) مجتمعه... والثانية قوله تعالى «ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك. فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في

---

(١٤) صحيفة اسلام، العدد الثالث عشر، ربيع الأول ١٤٢٠هـ.

(١٥) سورة التوبة، الآية ١٢٨.

الأمر»[١٦] وهي تأكيد على مبدأ السماحة التي يقابل بها الرسول (ص) كل من يرتكب خطأً في حق من الحقوق العامة أو الخاصة... وأما الثالثة فقول الباري سبحانه «لكم دينكم ولي دين»[١٧]، وهي جاءت لتتوج المنهج الطوعي في الانتماء إلى الدين...

أي إن السماحة والرحمة لا تختص بالمؤمنين فحسب ـ كما هو مراد الآيتين الأوليين ـ وإنما تتجاوز ذلك لتشمل حتى غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، بل تتجاوز إلى أكثر من ذلك حيث يتبنى الإسلام حماية غير المسلم من أصحاب الديانات الأخرى ويقرهم على دينهم ويسمح لهم بممارسة طقوسهم بصريح الآيات القرآنية... وقد أسس المتشرعة عدة أنظمة في هذا السياق على رأسها هذا النظام ـ نظام الإقرار في الدين، فقد صرح اليزدي في **العروة الوثقى** قائلاً: وأما أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والمجوس فيصح إقرارهم على دينهم إذا التزموا بشرائط الذمة»، وعقب السيد السبزواري على هذه العبارة بأنها مدعومة بإجماع المسلمين ـ بعد الاستناد إلى الكتاب والسنة[١٨].

وقد تنبه لهذه الميزة بعض من درس تجربة الرسول (ص) من المستشرقين من أمثال المستشرق الفرنسي «جاك بيرك»، فقد قال في هذا الخصوص: «لم يكن الإسلام في أي يوم عدو الديانات الأخرى، بل إنه الديانة الوحيدة التي حافظت على حقوق أبناء الديانات الأخرى، وهذا موقف ساحر بكل تأكيد، وقلما شاهدنا في تاريخ الديانات هذا المستوى من السحر الذي نشاهده في الإسلام»[١٩].

وكل ذلك تكريس للمنهج الطوعي في الواقع في سياق تثبيت قيم النهضة، ومع ذلك حدث تحوّل استراتيجي، وذلك دليل آخر على عمق تجربة الرسول (ص)، حيث إنه (ص) استطاع أن يخلق تحولاً نوعياً في وسط الأمة بدون أن يمارس أي نوع من القسر والإرهاب... وعدم ممارسة الأساليب القسرية يعطي للآخرين مجالاً لعدم الانتماء مما ساعد على الفشل، ومع ذلك تنجح التجربة.

إن كثيراً من الإيديولوجيات دائماً تعمد إلى اعتماد المناهج القسرية لتثبيت مبادئها، لأنها ترى بأن خلاف ذلك يعطي للجمهور مجالاً للهروب ما قد يؤدي مباشرة إلى فشلها... وقد

---

(١٦) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(١٧) سورة الكافرون، الآية ٦.

(١٨) **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، السيد عبد الأعلى السبزواري، ج ١٥، ص ١٧٢.

(١٩) صحيفة **اسلام**، تصدر عن مؤسسة المسلم الحر، لبنان، السنة الثانية، العدد الثالث عشر، ربيع الأول ١٤٢٠هـ.

رأينا كيف أن ستالين عندما أراد تثبيت أحد المبادىء والأنظمة الاشتراكية وهو «نظام المزارع الجماعية» مارس أعتى أنواع القسر والإرهاب خشية الفشل جراء الرفض الاجتماعي، فقتل في سبيل ذلك ١٩,٠٠٠,٠٠٠ نسمة، وحكم على ٢,٠٠٠,٠٠٠ إنسان بعقوبات فادحة مختلفة، كما نفى ما يتراوح بين ٤,٠٠٠,٠٠٠ و ٥,٠٠٠,٠٠٠ إنسان، بحيث لم ينج من ذلك حتى أخلص الرفاق وأكبر دعاة الشيوعية[٢٠].

ومع ذلك فإن فكرته ارتدت على أعقابها ولم يبق منها حتى هذا اليوم شيء يذكر سوى تاريخها.

وهذا ما نشاهده تماماً في الجانب الغربي أيضاً، حيث إنهم يتوسلون بأفظع الأساليب القسرية كالحروب لفرض نموذجهم الحضاري، دون أن يحسّوا في ذلك أي فظاظة بل يعلنوه بافتخار، كما لوحظ ذلك في مقابلة صحيفة أجرتها مجلة **نيوزويك** الأميركية مع «جياني ديميكليس» عندما كان رئيساً للمجلس الوزاري الأوروبي، فقد سأله المراسل عن مبررات بقاء حلف الأطلنطي بعد زوال المواجهة بين الغرب الليبرالي والمعسكر الذي كان اشتراكياً؟ فأجاب:

صحيح أن المواجهة مع الشيوعية لم تعد قائمة، إلّا أن ثمة مواجهة أخرى يمكن أن تحل محلها بين العالم الغربي والعالم الإسلامي».

فلما عاد مراسل **نيوزويك** ليسأله:

«وكيف يمكن تجنب تلك المواجهة المحتملة؟».

قال: «ينبغي أن تحل أوروبا مشاكلها ليصبح النموذج الغربي أكثر جاذبية وقبولاً من جانب الآخرين في مختلف أنحاء العالم. وإذا فشلنا في تعميم ذلك النموذج الغربي فإن العالم سيصبح مكاناً في منتهى الخطورة»[٢١].

فهم مستعدون أن يشيعوا الحروب والدمار في العالم، في سبيل فرض فكرة أو منهج.

ولهذا أقول إن اعتماد المنهج الطوعي والابتعاد عن الأساليب القسرية إذا أدى إلى رسوخ المبدأ والقيم في المجتمع، فإن ذلك يدلنا على عمق التجربة المؤسّسة لتلك

---

(٢٠) السيد حسن الشيرازي، **الاقتصاد**، مؤسسة الوفاء، بروت ـ لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م، ص ١٧٦.

(٢١) مجلة **نيوزويك** الأميركية، تموز/يوليو سنة ١٩٩٠، نقلاً عن كتاب **الحضارة الإنسانية**، بين التصور الديني والنظريات الوضعية، الجزء الأول، وقائع ندوة أقامتها الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، من دراسة للدكتور محمد عمارة بعنوان «حضارة أم حضارات»، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، دار النصر، بيروت، ص ١٩٩.

المبادىء والقيم... وهذا عنصر آخر من عناصر النهضة في تجربة الرسول (ص) في المدينة المنورة.

لذلك فإنني أدّعي بأن تجربة الرسول (ص) النهضوية في المدينة كانت ناجحة بكل المقاييس، ولهذا فقد اعتمدتها نموذجاً تطبيقياً في سياق التأسيس للمنهج الديني في عملية النهضة الاجتماعية.

**ظاهرة التحوّل في المجتمع الإسلامي** كيف ندرس هذه التجربة، ونؤسس للنظرية؟

في الحقيقة حتى نعرف حجم التجربة وطبيعتها ونحلل عناصرها، ينبغي في البدء أن نحلل طبيعة الأرضية والمناخ الاجتماعي الذي طبق فيه الرسول (ص) تجربته... فلا بد أن نشخص أمراض ذلك المجتمع ودوافع النهضة في داخله، ثم نتأمل في البرامج والخطط التي نفذها الرسول (ص) كي يقضي على تلك الأمراض، وذلك لضرورة التناسب بين المرض والعلاج فالعلاج هو الحكم والمرض هو الموضوع ولا بد من تناسبهما... ومن خلال هذا التحليل والتأمل سنتوصل إلى معرفة عناصر المنهج في تجربة الرسول (ص) النهضوية الذي هو الغاية القصوى من هذه الدراسة.

إذاً لا بد في البدء من تأمل صورة المجتمع العربي قبل الإسلام، وتحديد عناصر الخلل الأساسية فيه... فكيف كان ذلك المجتمع وما هي عقدته الحقيقية؟

بكلمة واحدة أن ذلك المجتمع كان فاقداً لإنسانيته، حيث إن المكوّن الأساسي لإنسانية الإنسان يتمثل في «العقل والروح» والجسد ما هو إلّا مظهر وتجلٍّ لطبيعة التناغم بين هذين القطبين... وقد امتد الخلل عند المجتمع العربي حتى سيطر على العقل والروح، ولذلك فقد كان ذلك المجتمع يشكو من تخلف على مستوى العقل والروح معاً، ما جعله فاقداً لإنسانيته.

وحتى نترجم هذا القول لا بد من عرض تمثيلي لنوعية الخلل العقلي والروحي ومستواهما...

أما الخلل على مستوى العقل فقد تركز في قضيتين:

١) الأمية العلمية، التي هي تعبير عن أخطر أمراض الإنسانية وهو «الجهل»، وهو ما عبّر عنه الإمام علي (ع) في وصفه لحال العرب بقوله «وأطباق جهل»[٢٢].

---

(٢٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٧.

فقد كان المستوى العلمي عند العرب في أدنى مستوياته، وكان من أجلى مظاهره ندرة القرّاء والكتّاب للغة العربية نفسها، فلقد روى البلاذري في فتوح البلدان «إن الإسلام قد دخل وفي قريش سبعة عشر رجلاً فقط، وفي الأوس والخزرج في المدينة اثنا عشر رجلاً يعرفون القراءة والكتابة»[٢٣].

وادعى ابن خلدون بأن أكثر هؤلاء المعنيين لم يكن قادراً على إجادة الاستخدام لهذه اللغة قراءة وكتابة، فهؤلاء النفر يقرأون ويكتبون ولكن بلا إجادة، وذلك في قوله «إن أكثرهم كان لا يتقنها، بل كان بدائياً وضعيفاً فيها بشكل ملحوظ»[٢٤].

وأيد هذا المدعى ـ الأمية العلمية ـ الهيثمي حيث ذكر في **مجمع الزوائد** «أن رسول الله (ص) أرسل رسالة إلى بكر بن وائل، فلم يجدوا قارئاً لها في القبيلة كلها»[٢٥].

وزاد على ذلك ابن قتيبة في الشعر والشعراء بأن بعض القبائل العربية كانت تعد الاشتغال بالكتابة ضرباً من العيوب التي ينبغي لرجل القبيلة الابتعاد عنها، ودعّم كلامه بحادثة رواها عيسى بن عمر حيث قال: «قال لي ذو الرمة: إرفع هذا الحرف. فقلت له: أتكتب؟ فقال بيده على فيه، أي اكتم علي فإنه عندنا عيب»[٢٦].

وإلى هذا أشار الإمام علي (ع) في قوله: «إن اللّه بعث محمداً (ص) عليه وآله، وليس أحد من العرب يقرأ كتاباً»[٢٧].

هذا على مستوى الأداة «أداة العلم» وهي اللغة، وقد كان هذا الإشكال قائماً حتى على مستوى العلم نفسه والإبداع المعرفي، حيث لم ينتج العرب قبل الإسلام علماً يعتد به، ولم يتكوّن في أوساطهم علماء ومفكرون، وذلك ينبيء عن جمود أو موت الحركة العلمية في المجتمع العربي، وهو ما أسهم في تعقيد بل وتركيز الأمية العلمية وهذه الأمية العلمية تكشف لنا حجم الخلل العقلي عند العرب، وإن كان بعض الباحثين ضخموا ـ في رأيي ـ بعض الملاحظات العلمية البسيطة واعتبروها دليلاً على علمية موجودة عند العرب، كالألوسي الذي رأى بأن «العرب كانوا قد تميزوا ببعض العلوم كعلم الطب والأنواء والقيافة

(٢٣) البلاذري، **فتوح البلدان**، في القسم الثالث من الطبعة التي حققها صلاح الدين المنجد، ص ٨٠.
(٢٤) جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة الرسول الأعظم**، ج ١، ص ٤٩.
(٢٥) الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج ٥، ص ٣٠٥.
(٢٦) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ص ٣٣٤.
(٢٧) **نهج البلاغة**، الخطبة ٣٣، فهرست الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان.

والعرافة والسماء ونحو ذلك»[٢٨]... في حين أن مثل هذه المسائل لا ترقى إلى مستوى العلم، فبعضها لم يكن سوى معلومات بسيطة ـ وقد تكون ساذجة أيضاً ـ جاءت كنتيجة للتعاطي مع مشاكل الحياة وصعوباتها بالذات ما يتعلق منها بالطب ولكنها لا تشكل علماً، وبعضها قد يعد ضرباً من التوهم أو نوعاً من الممارسات الأسطورية خاصة في مجال القيافة والعرافة.

وقد يكون لبعض هذه الملاحظات العلمية البسيطة تأثير من الوافدين على الجزيرة العربية أو من البلاد المجاورة لها، وقد أجاد في تحرير هذا الأمر صاعد في كتابه **طبقات الأمم** حيث قال: «إن العرب لم يكونوا ـ لمكانهم من البداوة ـ أهل علم مقصود للعلم، ولكن تسرب إليهم كثير من وجوه العلم التي كانت عند جيرانهم من البابليين والكلدانيين ومن الفرس والروم، وكذلك نشأت في بيئتهم وجوه من العلم كانوا في حاجة إلى مثلها وكانت تدعوهم إليها حاجاتهم القريبة. من وجوه العلم هذه الطب والفلك واقتصاص الأثر وما أشبه ذلك».

ثم أضاف «ولم تكن ملوك حمير معتنية بإرصاد الكواكب ولا باختيار حركاتها ولا بإيثار شيء من علوم الفلسفة. وكذلك كان سائر ملوك العرب في الجاهلية لم يبلغنا عن أحد منهم أنه بحث عن شيء من ذلك... ولم يكن فيهم عالم ولا فيلسوف».

وبعد ذلك أكد على أن «للعرب معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها، على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجاتهم إلى معرفة ذلك في سبيل المعيشة لا على طريق تفهم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم»[٢٩].

ويبدو أن هذا أفضل ما يمكن استخلاصه فيما يتعلق بالحالة العلمية عند العرب، فكل المؤشرات واللاحظات التي ترمز إلى القدرة العلمية بشكل أو بآخر لا تشكل بأجمعها علماً باصطلاحنا اليوم، وإنما هي تراكمات متقطعة جاءت إما نتيجة لمعاصرة صعوبات الحياة ومتطلبات المعيشة، أو إفرازاً للتداخل مع بعض المدنيات المجاورة، ولم يستفد منها لتكون خامات أولية للتكوّن العلمي والتدرب على المعارف، وبالتالي فإنها لا ترفع أشكال الأمية العلمية.

---

(٢٨) **الصحيح من سيرة الرسول الأعظم**، مصدر سابق، ص ٤٤٨ وتفصيل ذلك في كتاب **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، للسيد محمد الألوسي، المتوفى عام ١٢٧٠هـ.

(٢٩) عمر فروخ، **العرب في حضارتهم وثقافتهم**، دار العلم للملايين، بيروت، كانون الأول ١٩٦٦م.

٢) الأمية العقلية، وهي تتمثل في سذاجة التفكير والسطحية التامة في التعامل مع الحياة... ويظهر ذلك من خلال مراقبة طريقة تعامل الإنسان العربي مع الحياة اليومية، كيف يفهم الأمور وكيف يستنتج وكيف يتغلب على مشاكله.

لقد كانت تعاملاتهم في كل ذلك يطبع عليها الأمية والسذاجة، ولهذا بعد أن جاءهم الإسلام صاروا يستذكرون ماضيهم بشيء من الاستغراب والاستهجان، ويعتبرون ممارساتهم القديمة ممارسات جاهلية لا تنبيء عن عقلية ولا علم...

يظهر لنا ذلك من خلال تأملنا في مقولات بعض المسلمين الذين عاصروا عهد ما قبل الإسلام وفطنوا إليه، كمقولات المغيرة بن شعبة حين كان يخاطب يزدجرد، فقد جاء فيها: «وأما ما ذكرت من سوء الحال، فما كان أسوأ حالاً منا، وأما جوعنا فلم يكن يشبه الجوع، كنا نأكل الخنافس والجعلان والحيات، ونرى ذلك طعامنا. وأما المنازل فإنما هي ظهر الأرض، ولا نلبس إلّا ما غزلنا من أوبار الإبل وأشعار الغنم، ديننا أن يقتل بعضنا بعضاً، وأن يبغي بعضنا على بعض، وإن كان أحدنا ليدفن ابنته وهي حيّة كراهية أن تأكل من طعامه»[٣٠].

ومقولات جعفر بن أبي طالب عند النجاشي ملك الحبشة: «أيها الملك، كنّا قوماً أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف...»[٣١].

فهذه المقولات وأمثالها تظهر كيف أن العرب كانوا يتذمرون ويتقززون عندما يستحضرون تاريخهم، خاصة فيما يتعلق بالأمية المطبقة في التفكير وكيفية التعامل مع الحياة...

كما أن هذه الأمية العقلية تتضح لنا من خلال استقرائنا لنوعية العادات والتقاليد المنتشرة في أوساط المجتمع العربي، حيث يتجلى فيها الطابع الخرافي ولا يخفى ما للخرافة من أثر على حركة العقل وطبيعة التفكير فهي ترتبط «ارتباطاً وثيقاً بالمستوى العلمي والثقافي في كل مجتمع، فبقدر ما يكون المجتمع متخلفاً من الناحية الثقافية والعلمية تزداد نسبة وجود الخرافة ومقدار نفوذها في عقول الناس ونفوسهم»[٣٢].

فالخرافة إنما هي تعبير صريح عن تدني مستوى التفكير عند الإنسان والمجتمع، وأمية

---

(٣٠) **البداية والنهاية**، ج ٧، ص ٢٤، والطبري، ج ٣، ص ١٨.

(٣١) **السيرة النبوية**، ج ١، ص ٣٣٥، و ٣٣٦، والحديث لأم سلمة. نقلاً عن كتاب **سيد المرسلين** (ص)، للشيخ جعفر السبحاني ص ١٩٦؛ دار البيان العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣ - ١٩٩٢م.

(٣٢) **سيد المرسلين**، مصدر سابق، ص ٧١.

عقلية كبيرة، إذ كلما ابتعد الإنسان عن موازين العقل وطبيعة حركة الواقع كلما جنح نحو الهلاميات والأساطير ليملأ بها حياته ويحلل بها ما يطرأ عليه من أحداث.

ولقد كانت عادات العرب وتقاليدهم أكثر خرافية ويطبع عليها الوهم والأسطورة، وقد سجل لنا التاريخ الكثير منها[٣٣]، لو نلاحظها ونتأمل فيها نستدل من خلالها على نوعية التفكير والتعقل عند العربي، من بينها عادة «التعشير» وذلك «إن الرجل منهم كان إذا أراد دخول قرية فخاف وباءها أو جنّها وقف على بابها قبل أن يدخلها فنهق نهيق الحمار، ثم علق عليه كعب أرنب كأن ذلك عوذة له، ورقية من الوباء والجن ويسمون هذا النهيق التعشير.

قال شاعرهم:

ولا ينفع التعشير أن حُمَّ واقع ... ولا زعزعٌ يغني ولا كعب أرنب

وقال الآخر:

لعمري لئن عشرت من ضيفة الردى ... نِهاق حمير أنني لجزوع»[٣٤]

أو عادة الرتم «وذلك أن الرجل منهم كان إذا سافر عمد إلى خيط فعقده في غصن شجرة أو في ساقها فإذا عاد نظر إلى ذلك الخيط فإن وجده بحاله علم أن زوجته لم تخنه وإن لم يجده أو وجده محلولاً قال: قد خانتني. وذلك العقد يسمى «الرتم».

قال شاعرهم في ذلك:

خانته لما رأت شيباً بمفرقه ... وغرّه حلفها والعقد للرتم

وقال آخر:

لا تحسبنّ رتائماً عقّدتها ... تنبيك عنها باليقين الصادق[٣٥]

وأمثال ذلك الكثير من العادات الساذجة التي لا تنبيء إلّا عن عقلية أمية ونوعية ساذجة من التفكير.

فهذان النوعان من الأمية «الأمية العملية، والأمية العقلية يتكشفان عن خلل كبير على مستوى العقل... فمن جانب كان العقل العربي غير ممنهج وفاقد لأدوات العلم وعلى رأسها الضبط اللغوي ـ الكتابة والقراءة، وغير محتضن لشيء من العلوم والمعارف ولهذا لم يظهر

---

(٣٣) من يطلب التفصيل يمكن له مراجعة بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، للسيد محمود الألوسي، ج ٢، ص ٢٨٦ ـ ٣٦٩، وأيضاً المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، للأستاذ جواد علي.
(٣٤) الشيخ جعفر السبحاني، سيد المرسلين، ج ١، ص ٧٤.

في وسطه عالـم ولا فيلسوف، بل ولا فرع من فروع العلم... ومن جهة أخرى كان ذلك العقل وهمياً وميّالاً للخرافة، وبالتالي فهو عقل مريض وغير منتج للأفكار... هذا على مستوى العقل.

أما الخلل على مستوى الروح فيتجلّى في مسألتين:

الأولى: الفراغ الروحي الناتج عن السلبية العقيدية المطلقة... وأعني بذلك العدمية المطلقة ـ وليس النسبية ـ لعناصر الإيمان ومكوّناته في روح الإنسان العربي.

والروح إذا افتقدت للإيمان والالتزامات العقيدية، أصبحت خالية من القيم والموازين، وذلك بطبيعته يؤدي بهما إلى الاضطراب والسلبية في التعامل مع الحياة الاجتماعية بكل فروعها... ولهذا السبب تضافرت الدعوات القرآنية لتعميق روح الإيمان في قلب الإنسان، فإن هذه الروح هي المسؤولة عن طرد كافة الأوبئة النفسية.

يقول تعالى: «فلو لا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلّا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين»[٣٦].

فإن هذه الآية دالة على مركزية الروح الإيمانية في حياة الإنسان وأنها المسؤولة عن تطهير حياته من الأمراض النفسية المدمرة «عذاب الخزي»، بل وقيادته إلى الحياة السوية.

وقال سبحانه: «ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم»[٣٧].

فمن تتنامى عنده الروح الإيمانية يظهر بهدى القلب، وهدى القلب تعبير عن تمتع القلب بالقيم والموازين السليمة وانعكاسها بصورة سليمة على الحياة اليومية للإنسان، أي إن هدى القلب يجعل من تصرفات الإنسان وأفعاله اليومية قويمة وحكيمة، وافتقاد الهدى الذي هو نتيجة لغياب الروح الإيمانية وتصفّرها يؤدي إلى عكس ذلك تماماً حيث السلبية والاضطراب والفوضى واللاهدفية وما إلى ذلك.. ولذلك فإن الآيات القرآنية تدفع حتى الإنسان المؤمن للاستمرار في المحافظة على حيوية روح الإيمان عنده...

يقول تعالى:

«يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله...»[٣٨].

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣٦) سورة يونس، الآية ٩٨.

(٣٧) سورة التغابن، الآية ١١.

(٣٨) سورة النساء، الآية ١٣٦.

«يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله...»[٣٩].

«ونفس وما سوّاها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها»[٤٠].

ومن هنا جاء التأكيد في الشريعة على ما اصطلح عليه بـ«الجهاد الأكبر» وهو جهاد النفس، بل عدّ بأنه الغاية الكبرى لكل الرسالات السماوية... فقد صرح بذلك عدة من المتشرعة استلهاماً من النصوص، كاليزدي الذي قال في بداية مبحث جهاد النفس «فصل في جهاد النفس الذي هو الغرض الأقصى من إنزال الكتب السماوية سيما القرآن العظيم، الذي هو الجهاد الأكبر وأهم أقسام الجهاد» وعلق عليه السبزواري في **المهذب** بالقول: «بل هو أهم شيء اعتنت به جميع الكتب السماوية خصوصاً القرآن المهيمن عليها وهو نتيجة دعوة كل الأنبياء والمرسلين سيّما خاتم الأنبياء (ص) وخلفائه المعصومين، وهو غاية رياضات العرفاء الشامخين والحكماء المتألهين من هبوط آدم (ع) إلى انقضاء العالم.

ولو قلنا إنه لم يخلق العالم وما فيه ومن عليه إلّا لذلك لكان حقاً، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون)...»[٤١].

فتكاثر هذه الدعوة والتأكيد عليها، بشتى الطرق إنما جاء لأهمية الدور الذي تلعبه الروح الإيمانية في الحياة، حتى أن فقدانها يقود إلى الدمار والتراجع السلبي في حياة الإنسان «وقد خاب من دساها».

ولا شك أن من يفتقدها يشعر بالحاجة الملحة لها حتى وإن كابر، ولهذا فإننا نجد اليوم دعوات متكاثرة في البلاد الغربية تؤكد على ضرورة العودة إلى الإيمان ـ وسوف نتعرض لذلك مفصلاً عند الحديث عن قيم الروح.

يقول هاشم صالح في كتابه **العلم والإيمان في الغرب الحديث**: «دعيتُ من قبل المكتبة العامة في مدينة لاهاي ـ هولندا ـ إلى إلقاء محاضرة عن التنوير الأوروبي والتنوير العربي الإسلامي... وبعد أن فرغتُ من إلقائها وجاء دور طرح الأسئلة نهض أحد الأساتذة الهولنديين وعمره يتجاوز الستين عاماً لكي يقول لي: حذار أن تفعلوا مثلنا! حذار أن تفرقوا في النزعة الوضعية المتطرفة وتنسوا الإيمان والروحانيات... نعم للعلم والمنهج والعقل، ولكن

---

(٣٩) سورة المائدة، الآية ٣٥.

(٤٠) سورة الشمس، الآية ٧ ـ ١٠.

(٤١) **مهذب الأحكام**، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٦٩.

لا ينبغي أن يتم ذلك على حساب الإيمان والروح... فأجبته بأني أفهم تحذيره جيداً وأقدره كل التقدير»[٤٢].

إن هذه الروح التي نتحدث عنها كانت منعدمة عند الإنسان العربي، وذلك للفراغ العقيدي الذي يشكو منه، حيث إنه لا يدين بدين ولا ينتمي إلى عقيدة، ولهذا فقد كان يبحث عن جهة يتصل معها روحياً فلم يجد إلّا الأحجار «الأصنام».

ويشهد بذلك ما قام به «عمرو بن لحي «الخزامي» الذي كانت زعامة مكة قد عهدت إليه، فهو عندما سافر إلى بلاد الشام فوجد قوماً من العمالقة يعكفون على تماثيل جميلة النقش والمنظر يعبدونها ويؤلهونها، فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرها فقال لهم: أفلا تعطوني منها صنماً فأسير به إلى أرض العرب فيعبدون، فأعطوه صنماً...»[٤٣].

وقد كان هذا الفراغ في الروح الإيمانية عند الإنسان العربي يتجلى يومياً ويظهر على شكل أمراض نفسية عديدة جداً، كالغدر والخيانة والنفاق وارتكاب الفواحش والجرائم بشتى أنواعها والحسد والضغينة والكبرياء والتفاخر والتمييز وما أشبه.

وهذا ما ترجمة الإمام علي (ع) في إحدى خطبه بقوله: «بعثه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم والناس ضلال في حيرة وخاطبون في فتنة قد استهوتهم الأهواء واستزلتهم الكبرياء واستخفتهم الجاهلية الجهلاء حيارى في زلزال من الأمر وبلاء من الجهل...»[٤٤].

فكل هذه الأمراض النفسية وأشباهها ـ التي تضافرت كتب التاريخ بنقلها ـ تكشف لنا عمق الخلل في الروح الإيمانية عند الإنسان العربي.

طبعاً قد يشكل البعض على عمومية هذا القول ويصفونه بالنسبية، وذلك لشيوع العديد من الصفات الحميدة عند العرب كالشجاعة والغيرة والكرم وغير ذلك، التي استفاض بالتعبير عنها كثير من المقطوعات في الشعر الجاهلي... ولكن في الحقيقة يسهل تطويق هذا الإشكال من جهتين... الأولى أن صفات كالشجاعة وأشباهها لم تأت في سياق الصفات الحميدة بقدر ما كانت تعبيراً عن نزعات سلبية تفجرها الحالات القبلية والعصبية، وإن كان الإنسان العربي يعدها أخلاقاً مهمة... وبهذا فإني أضم صوتي مع العديد من الباحثين الذين

---

(٤٢) هاشم صالح، **العلم والإيمان في الغرب الحديث**، ص ٩، سلسلة كتاب الرياض، العدد ٥١، آذار/ مارس ١٩٩٨، يصدر عن مؤسسة اليمامة الصحفية.

(٤٣) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ١، ص ٧٨.

(٤٤) **نهج البلاغة**، الخطبة ٩٥، فهرست الدكتور صبحي الصالح، ص ١٤٠.

فصلوا بين الأخلاق بلحاظ منشئها والدافع إليها، فإن كان الدافع إليها خيراً كانت هي بالتبع خيرة، وإلّا فالعكس تماماً... وقد ظهر هذا التفريق عند الشيخ جعفر السبحاني أثناء دراسته للأخلاق عند العرب حيث قال: «ولقد كانت الأخلاق تفسر عند عرب الجاهلية بنحو آخر عجيب، فإنهم مثلاً كانوا يمدحون الشجاعة والمروءة والغيرة، ولكنهم كانوا يقصدون من الشجاعة القدرة على الإغارة وسفك الدماء، وكثرة عدد القتلى!! كما أن الغيرة كانت تغني عندهم وأد البنات حتى أن هذا العمل الوحشي كان يعدّ عندهم من أعلى مظاهر الغيرة، وكانوا يرون الوفاء والوحدة في نصرة الحليف حقاً أو باطلاً، وهكذا فإن أكثر القصص التي نُقلت عن شجاعتهم وشغفهم بالحرية كانت الشجاعة والشغف بالحرية فيها تتلخص وتتجسد في الإغارة والانتقام»(٤٥).

هذا من الجهة الأولى وأما الثانية فإن صفات كالكرم وأشباهها، لم تكن نتيجة لعمق ديني، بقدر ما كانت ممارسة لعادة جرى على ممارستها الإنسان العربي... فهي وإن كانت صفة حميدة إلّا أنها لا ترتبط بالروح الإيمانية أبداً، لأن الأصل وهو الروح الإيمانية مفقود لافتقاد منبعه وهو الدين، فكيف بالفرع وهو الكرم... فالكرم والسخاء كان عادة عامة عند الإنسان العربي وليس مظهراً من مظاهر الروح الإيمانية.

لهذا كله أقول إن الروح الإيمانية في وسط المجتمع العربي كانت منعدمة تماماً، وانعدامها كان سبباً في تعميق الأوبئة والأمراض النفسية وتكاثرها.

الثانية: الاضطراب الروحي الاجتماعي... فالنفسية الاجتماعية لم تكن مستقرة بحال عند الإنسان العربي قبل البعثة، ولعل السبب في ذلك هو الخوف والترقب والافتقاد إلى المثل العليا أيضاً.

فالخوف والترقب يجعله في حذر دائم من استيلاء الغير عليه وسرقة إمكاناته المادية أو تحويله إلى رقيق، وانعدام المثل يجعله من جهة لا يثق فيمن حوله وبالتالي فإنه لا يأمنهم على نفسه، ومن جهة أخرى يقوم هو بنفسه بالإغارة على الغير لتقوية ذاته.

لذلك أي مراجعة لحياة الإنسان العربي تشعر بحالة الاضطراب وعدم الاستقرار في روحيته الاجتماعية... ونحن إذا أدركنا ذلك فإننا لا نقف مذهولين عن الاطلاع على الإحصاء الذي قدمه المؤرخون للظواهر الحربية عند العرب، حيث «سجل التاريخ للعرب ما يقارب من ١٧٠٠ وقعة وحرب، امتد أحدُ بعضها إلى مائة سنة أو أكثر، يعني أن أجيالاً

---

(٤٥) الشيخ جعفر السبحاني، *سيد المرسلين*، ج ١، ص ٦٧.

كثيرة كانت تتوارث الحرب، وتستمر في قتال الخصم، ورب حرب دامية طويلة الأمد اندلعت بسبب قضية تافهة»[٤٦].

فإحصاء كهذا يكشف لنا أن الحرب كانت هاجساً أساسياً عند العربي، والروح القتالية ـ التي تعني شيوع أخلاق الغدر والنفاق والكذب والاستهانة بالدماء والأعراض وعدم احترام الإنسان بل وعدم الاستقرار النفسي ـ كانت طابعاً من الطبائع الراسخة عنده... وقد سجل هذه النتيجة ابن خلدون في مقدمته حين قال: «فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وإن رزقهم في ظلال رماحهم وليس عندهم حد في أخذ أموال الناس ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه»[٤٧].

وقد ظهر شيء من ذلك حتى على عهد الرسول (ص)، إلّا أنه (ص) قضى عليه... فقد وصل الأمر أن أحد العرب ـ كما يقال ـ سأل النبي (ص) بعد أن سمع منه وصف الجنة وما فيها من نعيم: وهل فيها قتال؟

ولما سمع الجواب بالنفي قال: أذاً لا خير فيها!![٤٨].

فتحوّل الروح القتالية إلى طبع ـ وليس مجرد نزعة وقتية ـ يضعنا أمام تلك الحقيقة المهمة وهي سلبية الروح الاجتماعية، فهي روح متقلبة غير مستقرة، لا تعطي لكرامة الإنسان قيمة.

هكذا كان الإنسان العربي، وهذه هي الأرضية التي طبق فيها الرسول (ص) تجربته النهضوية... وقد لاحظنا كيف أنها كانت أرضية فاقدة لإنسانيتها حقيقة، لأنها تشكو من خلل على مستوى القطبين الأساسيين المحركين للإنسان، وهما العقل والروح، ما جعلها قابلة لصدور مختلف الأوبئة والأمراض العقلية والنفسية والاجتماعية.

وهنا قد يقول البعض بأن لدى الإنسان العربي حالات سيئة أخرى غير ما ذكر، ولا شك في ذلك، لكن في حقيقة الأمر أن كل ذلك يعود إلى الخلل الكائن في هذين القطبين، فهما السبب في طروء الكثير من الأمراض... ومع ذلك فإنني هنا لست في صدد تحرير دراسة مفصلة عن واقع الإنسان والمجتمع العربي، وإنما أردت من كل ما ذكر أن يكون تمهيداً سريعاً لبحث آخر يتعلق بمنهج الدين في تحريك المجتمع ونهضته.

---

(٤٦) العرب قبل الإسلام، ص ٣١٩، نقلاً عن سيد المرسلين، للسبحاني؛ وأيضاً الكامل، لابن الأثير، ج ١، ص ٢٠٤.

(٤٧) مقدمة ابن خلدون، ص ١٤٩.

(٤٨) سيد المرسلين، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٥.

الآن وبعد أن عرفنا الطبيعة العامة للمجتمع العربي، واكتشفنا كيف أنه كان فاقداً لإنسانيته بكل معنى الكلمة، وأنه لم يمثل شيئاً يذكر قبال غيره من الشعوب والأمم... علينا أن نفهم ماذا عمل الرسول (ص) حتى استطاع أن ينطلق بمجتمع هذه صفاته ويقفز به إلى القمة في زمن قياسي...

فالأمر يستدعي التوقف حقيقة... مجتمع لم يكن له قيمة تذكر يتحول في فترة قياسية إلى مجتمع عملاق يسطّر الانتصارات وينتج العلوم ويتغلب اجتماعياً وعلمياً على سائر من عاصره من حضارات...

الإنسان الذي ما كان يعرف معنى للقراءة والكتابة ويعتبرها من العيوب، صار محطة أولى للعلم، حتى صار الرجل الغربي يتفاخر بالعلوم التي يحصل عليها من العرب، لدرجة أن بعض من أرّخ للعصر الوسيط في أوروبا ذكر أن العالم الغربي إذا أراد أن يُسكن أبناء جنسه من العلماء في أي حوار علمي، كان يكتفي بنسبة قوله إلى بعض علماء المسلمين ويقول إنني أتيتُ بهذا الرأي من العرب، فيكون لذلك الكلام وقعه في تلك الأوساط العلمية، بل إن الكثير من العلماء الغربيين في العصر الوسيط كانوا يفضلون الانتقال إلى البلاد الإسلامية لما فيها من مناخ علمي متطور، بدل أن يبقوا في بلادهم التي تسيطر عليها الكنيسة، فيقولون إننا إذا اضطررنا فسنمضي إلى أرض الوثنيين ـ ويقصدون بهم المسلمين[٤٩].

ولقد عُدَّ مجموعة من علماء المسلمين مفاخر في الوسط الأوروبي، كما يلحظ ذلك عند تحدثهم عن الحياة العلمية للإمام الصادق (ع)[٥٠]، بل اعتبر بعض العلماء المسلمين من المؤثرين الأساسيين في الحياة الفكرية الغربية، كابن رشد الذي تأثر بفلسفته علماء الغرب حتى تكوّن في أوساطهم تيار يطلق عليه «الرشديون اللاتين»[٥١].

وهكذا نحن إلى اليوم وإلى غد... فنحن إنما نأخذ معارفنا الدينية المهمة بواسطة أولئك الأصحاب العظام وغيرهم من التابعين، ونحتج بأقوالهم ونقولاتهم.

---

(٤٩) راجع دراسة للدكتور محمد عابد الجابري بعنوان «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية»، الصادرة من قبل مركز دراسات الوحدة العربي ضمن كتاب بعنوان ، ص .

(٥٠) راجع كتاب **الإمام الصادق (ع) وعلماء الغرب**.

(٥١) راجع دراسة للدكتور محمد عمارة في مجلة **اسلامية المعرفة**، الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن دي سي، العدد الثاني، أيلول/سبتمبر ١٩٩٥م... الدراسة تحت عنوان «الموقع الفكري لابن رشد بين العرب والإسلام».

فكيف أصبح الجاهل مرجعاً علمياً... وكيف تحوّل مجتمع جاهلي إلى نواة أساسية لحضارة عملاقة...

إنه أمرٌ مثير فعلاً يحتاج إلى تأمل... وقد لفت الانتباه الإمام علي (ع) إلى ذلك في قوله: «إن الله بعث محمداً (ص) وليس أحدٌ من العرب يقرأ كتاباً، ولا يدعي نبوة، فساق الناس حتى بوّأهم محلتهم، وبلّغهم منجاتهم، فاستقامت قناتهم، واطمأنت صفاتهم»[٥٢].

كما أن الكثير من الباحثين وعلماء الحضارة المعاصرين، عندما مرّوا على هذه التجربة سجلوا إعجاباً ملحوظاً بها، فهذا «توماس كارليل» يقول في هذا الصدد: «لقد أخرج الله العرب بالإسلام من الظلمات إلى النور، وأحيا به منها أمة خاملة لا يُسمع لها صوتٌ ولا يُحسُ فيها حركة، حتى صار الخمول شهرة والغموض نباهة والضعة رفعة والضعف قوة، والشراسة حريقاً، وما إن ظهر الإسلام وشمل نوره الأنحاء وعمّ ضوؤه الأرجاء فما هو إلّا قرنٌ بعد إعلان هذا الدين حتى أصبح للعرب (المسلمين) قدمٌ في الهند وأخرى في الأندلس»[٥٣].

وهذا «رينان» مؤلف تاريخ اللغات السامية يقول: «لا مكان لبلاد العرب في تاريخ العالم السياسي والثقافي والديني قبل ذلك الانقلاب المفاجيء الخارق للعادة الذي صار به العربُ أمة فاتحة مبدعة، ولم يكن لجزيرة العرب شأنٌ في القرون الأولى من الميلاد، حين كانت غارقة في دياجير ما قبل التاريخ»[٥٤].

فكيف حدث هذا التحوّل؟

**ثنائية المنهج، بين العقل والروح** إن مراجعة سريعة للتجربة النبوية في المدينة المنورة توضح بما لا لبس فيه بأن المؤدى النهائي والاستراتيجي لكل البرامج والتوجيهات التي نادى بها الرسول (ص) يتركز في إحياء الروح والعقل، وذلك ليس لمجرد أن العرب كانوا مصابين بخلل فيهما فاستلزم اتباع منهج معاكس كما قد يتصور، ولكن لأن عملية الإنهاض بذاتها تحتاج إلى عمل مزدوج كهذا، بناءً على أن العقل والروح هما المحركان الأساسيان للإنسان والمتحكمان في انطلاقته، وبذلك فإن أي مجتمع متراجع ومتخلف لا بد أن يكون مصاباً بخلل على مستوى الروح وآخر على مستوى العقل.

---

(٥٢) **نهج البلاغة**، الخطبة ٣٣.

(٥٣) **الخطط الاستعمارية لمكافحة الإسلام**، ص ٣٨؛ **والإسلام والعلم الحديث** ص ٣٣، نقلاً عن **سيد المرسلين**، للسبحاني، ص ٨٥.

(٥٤) **حضارة العرب**، ص ٨٧، نقلاً عن **سيد المرسلين**، للسبحاني، ص ٨٥.

أما أن ينحصر الخلل عند المجتمع المتخلف في حدود العقل وتبقى الروح سليمة، أو العكس بأن تكون الروح متوقفة ومريضة والعقل منطلقاً، فهو غير متصوَّر، نعم يمكن أن يكون خلل أحدهما أركز من الآخر، أما أن يكون أحدهما مريضاً والآخر سليماً فغير صحيح... والسبب في ذلك يرجع إلى طبيعة العلاقة وشكل التداخل بينهما ـ كما سأبين لاحقاً ـ، فأما أن يتحدا في المرض أو يتحدا في الصحة، فإذا كان أحدهما سليماً يتحتم أن يكون الآخر سليماً أيضاً، كما أنه إذا تراجع أحدهما صحياً تبعه الآخر أيضاً.

فإذا لم يأت تركيز الرسول (ص) في مسيرته الإحيائية على العقل والروح انطلاقاً من كون المجتمع قبل ذلك كان مصاباً بخلل فيهما فقط ـ وإن كان لهذا التصور شيء من الصحة النسبية ـ، بحيث نقول إنه لولا ذلك لما ركز الرسول (ص) عليهما... فالأمر ليس بهذه الكيفية وإنما تركيز الرسول (ص) جاء لأن الجذر الأساسي لانطلاقة الأمم يتلخص في العقل والروح، وأن أي تأخر لدى أمة مردّه إلى خلل حتمي فيهما معاً وليس في أحدهما فقط.

من هذا المنطلق ركز الرسول (ص) على القطبين، واعتمد منهج الإحياء الروحي العقلي، وهو منهج يتعارض كلياً مع المنهج الأحادي بشكليه: الروحي المجرد أو العقلي المجرد.

إذ إن هناك من تبنى المنهج العقلي المجرد واعتبره طريقاً إلى النهضة والتغيير الاجتماعي وهو المنهج الوضعي... وكان منطلق أصحاب هذا المنهج يتركز في إنكار وجود الروح، الأمر الذي أسست له الفلسفة الميكانيكية لتوماس هوبس القائمة على أساس تجريد الكائن الإنساني من أي قوة غير محسوسة... ثم تبعتها بعض مدارس علم النفس التجريبي لتركز هذا الاتجاه متنكرة للروح ولأي قوة ترمز إلى الحالة الغيبية[٥٥]. وسأتحدث بتفصيل أكثر عن هذا الأمر في فصل قادم.

فانطلاقاً من هذا التصور الفكري تبنى عدة من الدعاة والمغيّرين المنهج العقلي المجرد، فأولوا كل اهتمامهم للعقل وصاغوا نظريات وطرقاً لتحريكه وتوجيهه، في حين أغفلوا الروح كلياً حيث لم يعتبروا لها أي وجود، ولعل مشروع توما الأكويني للتوفيق بين العقل والإيمان حسب النظرة المسيحية رد فعل على مثل هذا التوجه الذي أخذ يتعاظم في العالم الأوروبي في زمانه.

وفي قبال ذلك هناك من تبنى المنهج الروحي المجرد ـ الصوفي ـ واعتبره المحرّك الأساسي للإنسان... وقد جاء ذلك في سياق الإهمال للعقل، لقناعة لدى أصحاب هذا

---

(٥٥) مجلة المعارج، دراسة بعنوان «المغيبات في الفكر الديني» للشيخ محمد مهدي شمس الدين، العدد التاسع، صفر ١٤١٢هـ، تصدر عن المعهد الثقافي للتخصص والدراسات القرآنية، بيروت.

المنهج تقول بأن الروح هي المنفذ الأساسي لتكوّن المعارف عند الإنسان، وبالتالي فإن الإنسان بواسطة الرياضة الروحية لوحدها يمكن أن تنكشف له الحقائق الكبرى فضلاً عن الصغرى... وقد اصطلح على ذلك باسم «المكاشفة» وهي حسب عبارة الغزالي «عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، حتى يحصل على المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه»(٥٦).

لذلك أولى عدّة من المتأثرين بهذا المنهج اهتماماً كبيراً بالروح ورياضتها والمحافظة على حيويتها وطهارتها، لكنهم في الحين نفسه لم يولوا أي اهتمام يذكر للعقل.

على خلاف هذين المنهجين الأحاديين يأتي منهج الرسول (ص) ليكون منهجاً ثنائياً، يمزج في مشروعه بين الروح والعقل ويزاوج بينهما في وقت واحد... هذا ما يمكن أن نستنتجه من خلال مراجعتنا التحليلية لتجربة الرسول (ص)، وسوف أستعرض مواد هذه المراجعة بعد الإجابة على سؤال مهم يقع في سياق هذا البحث وهو: إننا قررنا بأن الرسول (ص) في تجربته النهضوية الإحيائية للمجتمع المسلم اعتمد المنهج الثنائي المزاوج بين العقل والروح، لكن بأي كيفية تمت عملية الاعتماد هذه، أي ماذا نعني بالمزاوجة بين العقل والروح؟

وما الداعي لهذا التساؤل إلّا لأن قضية العلاقة بين العقل والروح يمكن أن تفهم بصور عديدة، وبالتالي حتى نبتعد عن الضبابية لا بد أن نقرّر شكل هذه العلاقة، خاصة أنني بناءً عليها سأرسم متبنياتي في هذا الكتاب من خلال الحديث عن قيم العقل وقيم الروح.

**العقل والروح مسيرة إحيائية واحدة** حين أتحدث عن العقل فإني لا أعني به العلم، لأن العلم ما هو إلّا إفراز لحركة العقل... كما لا أعني به مجرد البديهيات والمواد العقلية الخام التي يستفاد منها في عملية التعقل والتفكير ـ أي أوليات العقل كعدم اجتماع النقائض وبعض المعادلات الرياضية وأشباهها، وإنما أقصد بالعقل ذلك الجهاز الذي يتبنى عملية التفكير وصناعة المفاهيم وتحليل المعاني.

تماماً كما ألمح إليه الإمام علي (ع) في قوله «العقل أصل العلم وداعية الفهم»(٥٧).

---

(٥٦) **تاريخ الفلسفة العربية**، ج ١، ص ٢٨٦، نقلاً عن **العرفان الإسلامي** للسيد محمد تقي المدرسي ص ١٤٩.

(٥٧) **ميزان الحكمة**، ج ٦، ص ٤٠٠.

كما أني لا أبني في حديثي عن الروح على أنها المعنى الرديف للعاطفة كما يظهر في بعض الأعراف، والتي يمكن أن يقال في تعريفها ـ كما يظهر من بعض الكلمات ـ أنها تلك الحالة التي إذا طغت على النفس البشرية سلبت الإدارة كل قواها، ويمكن أن يستعان في ذلك بما ورد في الأمثلة العربية «الحب أعمى»[٥٨]... فهذه إنما هي حالة تطرأ على الروح وليس الروح ذاتها... ولا أنها بمعنى الأخلاق والفضائل الروحية كالحب والشجاعة وما أشبه، لأن هذه الأمور قد تكون مواصفات للروح أو صنائع لها، ولهذا فهي تتغير عند الشخص نفسه حيث تنتقل الروح من الحب إلى البغض ومن الشجاعة إلى الجبن...

وإنما أبني على أن الروح هي «وجدان الإنسان الداخلي وضميره المستتر»[٥٩]... وذلك لا يعني كشفاً لحقيقة الروح فهي أكبر من أن نعرفها ونطلع على حقيقتها نحن البشر حيث قال تعالى: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلّا قليلاً»[٦٠]، وإنما سعيٌ لفهمها ومعرفة حركتها من خلال مظاهرها وتجلياتها المستمرة.

فالروح في اصطلاحنا الذي نسير عليه في هذا الكتاب هي الوجدان الداخلي للإنسان وهي محل الإيمان ومستودعه... وهو ما يمكن أن نفهمه من قول الرسول (ص):

«إن لله تعالى في الأرض أواني ألا وهي القلوب، فأحبُّها إلى الله أرقُّها، وأصفاها، وأصلبها»[٦١].

«القلب ملك وله جنود فإذا صلح الملك صلحت جنوده، وإذا فسد الملك فسدت جنوده»[٦٢].

هذا هو التحديد المفاهيمي لهذين الاصطلاحين «العقل والروح» الذي نلتزم به في هذا الكتاب... ثم لا يغيب عنا أن ننبه إلى أن العقل تستخدم له مترادفات في الاصطلاح الديني عامة ـ قرآن وسنّة ـ إما بصيغ اسمية أو فعلية: كاللب، والفكر، والحلم، والنهي، والحجر... كما أن الروح تستخدم لها مترادفات أخرى: كالقلب والنفس والصدر والفؤاد وما أشبه.

وهذا التحديد لعله يتناسب مع ما ذهب إليه ابن سينا في الجملة ـ وإلّا فقد نأخذ عليه في فصله العلمي بين العقل والنفس حيث إنه مخالف لما سنتبناه في هذا التأسيس ـ حيث

---

(٥٨) محمد علي الجوزو، *مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة*، ص ١٨٥.

(٥٩) *المصدر نفسه*، ص ٢٥٥.

(٦٠) سورة الأسراء، الآية ٨٥.

(٦١) *ميزان الحكمة*، ج ٨، ص ٢١٧.

(٦٢) *المصدر نفسه*، ص ٢١٦.

قال: «الشيء في الإنسان الذي تصدر عنه الأفعال يسمى نفساً ناطقة وله قوتان: إحداهما معدة نحو العمل، ووجهها إلى البدن وبها يميز بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل، ويحسن وينتج من الأمور الجزئية، ويقال له العقل العملي، ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات.

والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس، وجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي»[٦٣].

إذاً هذا هو العقل، وتلك هي الروح... فما هي طبيعة العلاقة بينهما؟

يمكن استيضاح ذلك من خلال التأمل في آيتين مركزتين، فهما عمدة الإجابة على هذا التساؤل...

الآية الأولى وردت في سورة الحج، حيث قال تعالى:

«أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور»[٦٤] والآية الثانية في سورة الأعراف، في قوله تعالى: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها...»[٦٥].

هاتان الآيتان هما المحور الأساسي الذي يمكن من خلاله فهم العلاقة الدائرة بين العقل والروح... وذلك في قوله تعالى في الآية الأولى «قلوب يعقلون بها»... وفي الثانية «قلوب لا يفقهون بها».

ينبغي في البدء أن نلاحظ بأن القلوب هنا هي ذاتها القلوب المصطلحة، ولا يراد منها العقول المصطلحة، وما ورد في بعض الروايات ـ على فرض صحتها ـ التي عرّفت القلوب في الآية بالعقول يمكن حمله على ما سنذهب إليه ـ وسأوضح هذا الحمل في نقطة قادمة...

وإنما أقول بأن القلوب في الآيتين هي عينها القلوب المصطلحة، والتي ترادف الروح والنفس، لما ورد في عجز الآية الأولى، في قوله تعالى: «ولكن تعمى القلوب التي في الصدور».

---

(٦٣) ابن سينا، **عيون الحكمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت ١٩٨٠، ص ٤٢.

(٦٤) سورة الحج، الآية ٤٦.

(٦٥) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

فتأكيد الآية عى موطن القلب وهو الصدر يؤكد هذا المعنى، إذ إن العقل موطنه الرأس وليس الصدور.

فإذا كان المقصود في الآية ذلك، فكيف للقلوب أن تعقل أو تفقه، مع أن عملية التعقل والتفقه إنما هي من اختصاصات العقل وليس القلب؟

الآية تقول: «قلوب يعقلون بها» و«قلوب لا يفقهون بها»... أي بالقلب تتم عملية التعقل والتفقه...

وهنا قد يتبادر إلى الذهن أن عملية التعقل أساساً محلها القلب وليس العقل... ولكنه تبادر غير تام وذلك لكثرة الآيات التي تملأ القرآن المتحدثة عن العقل إما بالصيغ الاسمية كـ«لب ونهى»، أو بالصيغ الفعلية كـ«عقل وفكر»، وكلها يأمر بالتعقل والتفكر.

فتكون النتيجة أن الآيتين تؤكدان على حقيقة أخرى وهي أن القلب يمكن أن يتداخل مع العقل في السعي نحو العلم والتعرف على الحقائق، بمعنى أن العقل يمكن أن يؤثر في القلب والقلب يؤثر في العقل ليؤديا نتيجة واحدة وهو ذاته الأمر المطلوب في الآيتين.

فالآيتان كلتاهما تؤكدان على أن المطلوب الاسمي هو التزاوج بين العقل والقلب، في عملية التفكير والسعي نحو الحقائق، لأنهما بذلك يمكن أن يقتربا من الصواب ويحرزا الحقيقة، أما إذا انفصلا فإن النتيجة قد تكون معاكسة...

وذلك يوصلنا إلى أن كل الدعوات القرآنية الحاثة على التعقل والتفكر، لها صلة وثيقة بهاتين الآيتين، من جهة أن كل عملية تعقل يقوم بها العقل ينبغي أيضاً عرضها على القلب... فكل الآيات التي ورد فيها «يعقلون» أو «يتفكرون» وأمثال ذلك محكومة بهاتين الآيتين، أي أن هاتين الآيتين حاكمتان ـ بالمعنى الأصولي ـ على سائر الآيات الداعية للتعقل والتفكر، ولكن ليس بمعنى أن التعقل محله القلب دائماً، وإنما التعقل أساساً محله العقل، إلّا أن تعقل العقل ينبغي أن يتصل مع القلب في مسيرة واحدة ولا يسير بمفرده، حرصاً على الوصول إلى الصواب.

وهذا ما تؤكده الآيتان حيث تدعو الأولى للسير في الأرض والتعقل، ولكن بحيث يتلاحم العقل مع القلب في عملية التعقل وتلاحمهما كما يظهر من الآية هو الكفيل بقيادتهما إلى الاستنتاجات السليمة... والثانية تبين أن العاقبة السيئة لكثير من الجن والإنس كانت سبباً لعدم التلاحم بين العقل والقلب في عملية التفقه... فتكون النتيجة بذلك ضرورة التلاحم فإنه هو المنهج الصحيح في عملية التفكير والسعي نحو الحقائق.

وهذا التلاحم يؤدي إلى ما يصطلح عليه دينياً باسم «البصيرة»، فالبصيرة هي ثمرة هذا

التلاحم... وذلك أن القلب إذا انفتح وسار مع العقل في حركاته فإنه سيدرك الحقائق وتنكشف له الأمور، أما إذا طبع عليه فإنه لن يرى شيئاً... يقول تعالى:

«ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفاً أولئك الذيت طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم»(٦٦).

فلان الله سبحانه وتعالى طبع على قلوبهم فإنهم لم يدركوا شيئاً مما سمعوه لتوّهم من الرسول (ص).

وهكذا كل إنسان يُطبع على قلبه، كما أكدت على ذلك آيات قرآنية عدة، منها قوله تعالى:

«ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل ولئن جئتهم بآية ليقولن الذين كفروا إن أنتم إلّا مبطلون، كذلك يطبع اللّه على قلوب الذين لا يعلمون»(٦٧). ومنها قوله سبحانه:

«ثم بعثنا من بعده رسلاً إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل كذلك نطبع على قلوب المعتدين»(٦٨).

وهناك آيات كثيرة غيرها تمتلىء بها صفحات القرآن الكريم، كلها تسير في هذا الاتجاه وتؤكد هذا المعنى المهم، أن عملية التفكير والتعقل لا بد لها من ارتباط مع القلب حتى تحقق البصيرة، وهذا هو مفاد عجز الآية الأولى السابقة «فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور».

وبالمناسبة فقد أجاد فضيلة الشيخ محمد علي الجوزو في تحليله لهذا المقطع حيث قال: «إذاً هناك بصر وبصيرة، هناك رؤية عينية ورؤية قلبية، فقد يمر الإنسان ببصره على كثير من الآيات والدلائل على القدرة الإلهية ولا يحس بها ولا يدرك حقيقتها لأن بصيرته مظلمة، لأن قلبه أعمى، وقد تتكشف له الحقائق فيراها أمامه جيلة واضحة كضوء الشمس يراها بقلبه، يراها ببصيرته التي في أعماق نفسه، فيدرك أبعادها، ويفهم دقائقها، فيعرف ما وراءها من حكمة.

إنها «البصيرة» إذاً، إنها القلب، ولكن القلب هنا قلب مبصر، قلب مشرق ومضيء، قلب يعقل ويدرك، قلب تتكشف أمامه الحقائق كما يسلط النور على الأشياء فتتضح وسط الظلمة.

(٦٦) سورة محمد، الآية ١٦.

(٦٧) سورة الروم، الآية ٥٨ ـ ٥٩.

(٦٨) سورة يونس، الآية ٧٤.

إنه عقل من ناحية، وإنه وجدان من ناحية ثانية، أو إنه تلك القوة التي تقف وراء العقل ولا نستطيع تحديدها تحديداً مادياً، والتي نسميها الإلهام أحياناً، ويعرفها الشعراء والأدباء والملهمون والعباقرة، وكذلك يعرفها المؤمنون الذين رزقوا شفافية النفس ورقة الشعور.

إنها لدى «المؤمنين» تلك «الرؤية الإيمانية» التي تضيء القلب بنور الإيمان فيرى الوجود بعين البصيرة لا بعين البصر، ويدرك الحقيقة إدراكاً من الداخل لا من الخارج أو الظاهر»[٦٩].

وقد مال إلى هذا الاتجاه في تحليل هذه الآية محمد الصادقي في تفسيره «الفرقان»، وإن كنتُ أتحفظ على تفريقه بين الصدر والقلب حيث لم يعتبرهما شيئاً واحداً وإنما جهازان مستقلان، والذي يظهر لي من الآيات القرآنية عدم الفارق بينهما ـ لا أقل في الاصطلاح القرآني... فقد قال: «رغم أن العقل هو الذي يعقل في البداية، فقد يعقل العقل والصدر ضيق لا ينشرح به ـ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ـ فإنه استيقان العقول فقط.

أم يعقل الصدر وينشرح بما عقله العقل، والقلب بعد غير عاقل كما يحق، فهو عوان بين الكفر والإيمان، فقد يفسق وقد لا يفسق.

وأما إذا عقل القلب ما عقله الصدر عن معقول العقل، فهنالك الإيمان القمة المرموقة»[٧٠].

هذا هو مؤدى التلاحم بين العقل والقلب أو «الروح» الذي يظهر من الآية المباركة، حيث ينتج عنه البصيرة أو الرؤية الإيمانية، وذلك المآل الصحيح للعمل والنتيجة الأعمق لحركة العقل، وهو تماماً ما أشار إليه الكسيس كاريل في قوله: «فالحقيقة المستمدة من العلم تختلف اختلافاً تاماً عن تلك المستمدة من الإيمان: فالأخيرة أكثر عمقاً ولا يمكن التشكيك فيها بالمجادلات. إنها تشبه الحقيقة التي يعطيها البصر المغناطيسي، ولكن مما يدعو للغرابة أن هذه الحقيقة ليست غريبة على العمل. إذ من الواضح أن الاكتشافات الكبيرة ليست نتاج العقل فقط. فإن العباقرة يملكون إلى جانب قوتهم على الملاحظة والفهم ـ صفات أخرى مثل البصيرة والخيال المبتدع ـ فعن طريق البصيرة يتعلمون أشياء يجهلها

---

(٦٩) مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، مصدر سابق، ص ١٨٧.

(٧٠) محمد الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، انتشارات فرهنك إسلامي، قم، الطبعة الثانية ١٣٦٥هـ، ص ١٤٢.

الآخرون، ويدركون العلاقات بين الظواهر شبه المنفصلة، كما يحسون بطريقة لا شعورية بوجود الكنز غير المعروف، وجميع عظماء الرجال وهبهم الله بصيرة، فهم يعرفون دون تحليل أو تفكير ما هي الأشياء الهامة التي يجب عليهم أن يعرفوها»[٧١].

إذاً فما تؤدي إليه الآيتان السابقان هو ضرورة التلاحم والتزاوج بين العقل والروح في مسيرة واحدة بحيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر... وللتأكيد على هذه الحقيقة لا بأس باستعراض عدة من الآيات القرآنية التي نطقت بهذا المعنى في مناسبات ومواقف مختلفة، ولكن بدون تحليل لأنها بأجمعها تندرج في سياق التحليل السابق... من بين تلك الآيات قوله تعالى:

«رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون»[٧٢].

«إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع اللّه على قلوبهم فهم لا يعلمون»[٧٣].

«وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا صرف اللّه قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون»[٧٤].

«وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه...»[٧٥].

«ومن أظلم ممن ذكّر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذاً أبداً»[٧٦].

«أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»[٧٧].

«ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون»[٧٨].

فلو نلاحظ جميع هذه الآيات، نجد أنها تسير في نفس الخط الذي عبّرت عنه الآيتان

---

(٧١) ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص ١٤٥.
(٧٢) سورة التوبة، الآية ٨٧.
(٧٣) سورة التوبة، الآية ٩٣.
(٧٤) سورة التوبة، الآية ١٢٧.
(٧٥) سورة الإسراء، الآية ٤٧.
(٧٦) سورة الكهف، الآية ٥٧.
(٧٧) سورة محمد، الآية ٢٤.
(٧٨) سورة المنافقون، الآية ٣.

السابقتان، إذ إن جميعها يؤكد على أن سبب الضلال والتيه الذي وقع فيه المعنيون في هذه الآيات يعود إلى انفصال القلب عن العقل وهو «الطبع» بعينه.

بهذا نفهم أن العلاقة القائمة بين العقل والروح هي علاقة التزاوج، والتي تعني التلاحم في مسيرة تأملية واحدة لإفراز نتيجة واحدة، ليس من الصواب انفكاك أحدهما عن الآخر.

هذا هو العمق الذي يؤكد عليه القرآن الكريم... وإننا نجد هذا العمق يتجلى تفصيلياً في مقدمات عديدة، بحيث لو قمنا بعمل عكسي وجمعنا تلك المقدمات مع بعضها لأعطت نفس النتيجة التي عبّرت عنها الآيات السابقة والملخصة في قوله تعالى «قلوب يعقلون بها»... وهذه المقدمات هي كالتالي:

١) إن الخطاب الديني بمختلف أصنافه يؤكد لنا دائماً على أن العقل لا بد له من نور روحاني حتى يهتدي الطريق... فمجرد أن يكون لدى الإنسان عقل لا يكفي، ما لم يؤيَّد بالهداية، والهداية نتيجة الإيمان، كما قال تعالى:

«ومن يؤمن بالله يهد قلبه»(٧٩).

فلا بدّ من الإيمان كيما يسير العقل في طريقه الصحيح، وإلّا ضلَّ الطريق، كما هو شأن الكثير من الأمم والناس الذين ملكوا العقول ولم ينالوا الهداية، فكانت عاقبتهم سيئة... ولعله لهذا الأمر أشار أمامنا جعفر الصادق (ع) في تحليله لعقلية معاوية في مرفوعة الكافي، الواردة عن محمد بن إدريس عبد الجبار عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبدالله (ع) قال: قلنا له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان. قال: قلت: فالذي كان عند معاوية؟ فقال: تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل»(٨٠).

وفي هذا الاتجاه أيضاً سارت الآيات المتحدثة عن النور الإلهي في سورة النور... فبعد أن أكدت الآيات على حقيقة النور الإلهي أنهت بالقول:

«نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء»(٨١).

ثم بينت بأن من لم يحظ بشيء من هذا النور لن يهتدي للحق، وهذا سبب تخبط الكافرين في التيه والظلام، وذلك في قوله تعالى بعد عدّة آيات من تلك الآية:

«والذين كفروا أعمالهم كسرابٍ بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاء لم يجده شيئاً

(٧٩) سورة التغابن، الآية ١١.

(٨٠) العلامة المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١، ص ٣٢.

(٨١) سورة النور، الآية ٣٥.

ووجد اللّه عنده فوفاه حسابه واللّه سريع الحساب، أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»[٨٢].

ويؤيد ذلك أيضاً قوله تعالى:

«أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها...»[٨٣].

٢) التأكيد المستمر في النصوص الشرعية على تأثير الهوس على العقل... فقد تضافرت الروايات في تأكيد هذا الأمر، ويكفينا منها روايتان لعدم الحاجة للتوسع في هذا الأمر البين لكل من له أنس بالآيات القرآنية والروايات...

جاء في كتاب لأمير المؤمنين لشريح بن الحارث قاضيه لـمّا بلغه أنه ابتاع داراً بثمانين ديناراً، بعد التقريع والتوبيخ: «شهد على ذلك العقل إذا خرج من أسر الهوى، وسلم من علائق الدنيا»[٨٤].

كما ورد في كلمة مفصلة للإمام الصادق (ع): «والهوى عدو العقل»[٨٥].

وهذان الأمران يختصان «بحركة العقل، وما سيأتي يختص بحركة الروح.

٣) إشعار النصوص بالعلاقة بين الروح والعلم، أي إن الروح ليست مجرد محطة للنوازع النفسية، وإنما هي أيضاً محطٌ للعلم والمعارف.

فبالإضافة لما مرّ ذكره في مثل هذه الآية من قوله تعالى:

«إنما السبيل على الذين يستأذنوك وهم أغنياء، رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع اللّه على قلوبهم فهم لا يعلمون»[٨٦].

وهي توضح بأن سبب عدم علمهم «طبع القلب» أي عماه، وذلك يعني بالمفهوم بأنهم لو فتحوا قلوبهم لعلموا... وهكذا تكون للروح علاقة واضحة مع العلم.

بالإضافة إلى ذلك تأتي الروايات لتؤكد هذه الحقيقة بطرق شتى، منها مثلاً ما ورد في

---

(٨٢) سورة النور، الآيتان ٣٩ ـ ٤٠.

(٨٣) سورة الأنعام، الآية ١٢٢.

(٨٤) نهج البلاغة، كتاب ٣.

(٨٥) العلامة المجلسي، بحار الانوار، ج ١، ص ١٣٠.

(٨٦) سورة التوبة، الآية ٩٣.

خبر يونس بن عمار عن أبي عبدالله الصادق (ع) قال: لا يستيقن القلب أن الحق باطل أبداً، ولا يستيقن أن الباطل حق أبداً»[٨٧].

وهي تبين أن الروح قابلة لأن تتدخل في اتخاذ المواقف العلمية، وليس أي مواقف وإنما مواقف تعبّر عن صميم الحق، حيث إن الرواية تعرض الروح على أنها أشبه بالميزان العلمي الدقيق لاعتبار أنها قادرة على التمييز بين الحق والباطل بدقة شديدة.

ومنها أيضاً ما ورد عن ابن سعد عن الأزدي عن أبي عبدالله الصادق (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع)... إن قلوب المؤمنين لمطوية بالإيمان طياً، فإذا أراد الله إنارة ما فيها فتحها بالوحي فزرع فيها الحكمة زارعها وحاصدها»[٨٨].

فالروح يمكن أن تكون محلاً للحكمة إذا اتصلت بالوحي.

ومن هنا يمكن أن نحمل ما ورد في إرشادات الإمام الكاظم (ع) لهشام بن الحكم، من تعريف القلب بالعقل... حيق قال (ع): «يا هشام إن الله تعالى يقول في كتابه: «إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب»[٨٩] يعني: عقل: وقال ولقد آتينا لقمان الحكمة»[٩٠] قال: الفهم والعقل»[٩١].

فالعقل الذي يعنيه الإمام (ع) ـ بناءً على ما تم تأصيله ـ ليس خارجاً عن معنى القلب المشار إليه في الآية، وإنما هو ذاته، لكن ليس القلب الجامد وإنما القلب الذي يعقل، تماماً كما مرّ في الحديث عن قوله تعالى: «لهم قلوب يعقلون بها» ـ كل ذلك بناءً على صحة الرواية وهي مرسلة يصعب الاعتماد عليها.

وبهذا فإذا كان القلب هنا هو القلب الذي يعقل وبالتالي فإنه يمكن أن تشمله الذكرى «إن في ذلك لذكرى»، اتضح وجه العلاقة بين القلب (الروح) والعلم.

٤) تأكيد النصوص على أن الروح في حاجة إلى تعقيل، بمعنى تحريك القوة العقلية فيها.

---

(٨٧) أبي النضر محمد بن مسعود بن عياش، تفسير العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، ج ٢، ص ٥٣.

(٨٨) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ٥٤.

(٨٩) سورة ق، الآية ٣٧.

(٩٠) سورة لقمان، الآية ١٢.

(٩١) الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٢.

فقد ورد عن رسول اللّه (ص): «إن العقل عقال من الجهل، والنفس مثل أخبث الدواب، فإن لم تعقل حارت»[٩٢].

كما ورد عن الإمام علي (ع): «النفوس طلقة لكن أيدي العقول تمسك أعنّتها من النحوس»[٩٣].

وورد عنه (ع) أيضاً: «أفضل القلوب قلب حُشي بالفهم»[٩٤].

إن هذه المقدمات الأربع إذا اتحدت مع بعضها، أورثت نفس النتيجة التي أكدتها الآيات القرآنية السابقة وهي ضرورة التزاوج والتلاحم بين العقل والروح في مسيرة واحدة.

ولعل هذا النوع من العلاقة بين العقل والروح هو السبب في حدوث الاختلاط عند بعض العلماء أثناء تعريفهم للمسميات الأربعة «الروح والقلب والنفس والعقل»، كما أشار إلى ذلك المجلسي في البحار في قوله: «وأكثر العلماء قد التبس عليهم اختلاف هذه الألفاظ وتواردها، فتراهم يتكلمون في الخواطر، ويقولون هذا خاطر العقل، وهذا خاطر الروح، وهذا خاطر النفس، وهذا خاطر القلب، وليس يدري الناظر اختلاف معاني هذه الأسماء»[٩٥].

ويبدو لي أن ممن اختلط عليه الأمر أيضاً هو نفسه العلامة المجلسي وذلك حين قال: «فإذا عرفت ذلك فاعلم أن النفس والروح والقلب والعقل ألفاظ متقاربة المعاني»[٩٦]، ثم استرسل في تعريفها بتعريفات متقاربة جداً وكأنها شيء واحد... والحق أن الروح والقلب والنفس تعبر عن شيء واحد في الاصطلاح الديني وهو ما سبق أن عرفناه بوجدان الإنسان الداخلي ومستودع الإيمان، بينما يعبّر العقل عن شيء آخر مستقل وهو الجهاز المتكفل بعملية التفكير... فالروح «القلب والنفس» شيء والعقل شيء آخر، إلّا أن بين هاتين القوتين المستقلتين نوع اتحاد وتزاوج، وذلك في أزمنة العمل، فمع أنهما مختلفان ذاتاً إلّا أنهما يشتركان في مهمة علمية واحدة ليفرزوا نتيجة واحدة.. ولا يمكن لأحدهما الحركة والعمل بعيداً عن الآخر.

لكن لماذا لا يمكن لأحدهما العمل مستقلاً؟

---

(٩٢) **بحار الأنوار**، ج ١، ص ١١٧.

(٩٣) **ميزان الحكمة**، ج ٦، ص ٤٠٦.

(٩٤) **المصدر نفسه**، ج ٨، ص ٢٢٠.

(٩٥) **بحار الأنوار**، ج ٧، ص ٣٧.

(٩٦) **المصدر نفسه**، ص ٣٥.

يمكن استخلاص الإجابة من التأسيس الذي سبق، وحاصله أن العقل لا بد له من صفاء روحي حتى يؤدي دوره بشكل صحيح، والروح أيضاً لا بد لها من عقلنة حتى تستقيم في حركتها.... وبهذا يتكامل العقل والروح في مسيرة الإحياء الاجتماعي، فلا يمكن لنا في هذه المسيرة التركيز على منشطات العقل وتناسي الروح، كما لا يمكن إيلاء الروح كل الاهتمام وتغافل العقل.

ولإيضاح ذلك يمكن لنا مراجعة أي تجربة تركز على أحدهما دون الآخر، فإننا لا محالة سنجد الاضطراب نتيجة طبيعية لذلك...

**دواعي التلاقي بين القوتين** ما هي آثار العمل بإحدى هاتين القوتين وتناسي الأخرى...؟

أما من جهة الروح، أي التركيز على العقل وتناسي الروح فإنه يؤدي إلى ثلاثة أخطار...

١) انعدام الحالة الإنسانية في العلم نفسه «أي انحراف العلم» وذلك أن التحرك لتكوين العلم يفتقر إلى العديد من القيم الإنسانية الفاضلة، كالتواضع والرأفة والحب وما أشبه، فإذا انعدمت هذه القيم التي هي بطبيعتها إشراقات روحية، انحرفت مسيرة العلم وتشوّهت حركته.

ولهذا نجد أن النصوص الشرعية دائماً تؤكد على المتعلم ضرورة الالتزام بالآداب والقيم الفاضلة.

ورد عن رسول اللّه (ص) «من ازداد علماً ولم يزدد هدى، لم يزدد من اللّه إلّا بُعداً»[٩٧].

والسبب في ذلك أن العالم بغير قيم إنسانية نبيلة، يتحول إلى عنصر فساد في الأرض.

قيل للنبي (ص): أي الناس شرّ؟ قال: «العلماء إذا فسدوا»[٩٨].

وقد طالعتنا الأيام كيف ارتكب بعض العلماء الجرائم الفظيعة حيث افتقدوا لقيم الروح الإنسانية...

ينقل لنا ماكس بيروتز في كتابه *ضرورة العلم* حادثة هي أدل ما يمكن أن يكون على هذا المدعى، فقد عرضها مفصلة وابتدأها بقوله: «هنا في شارع تيير غارتنشراسي نظم الاشتراكيون القوميون أولى الجرائم الجماعية. لقد مات أكثر من ٢٠٠ ألف أعزل بالغاز أو

---

(٩٧) **بحار الأنوار**، ج ٢، ص ٣٧.

(٩٨) **المصدر نفسه**، ج ٧٧، ص ١٣٨.

باستنشاق المنومات أو بالتجويع المدبر... وقد اعتبرت حياتهم عديمة الأهمية وسمي قتلهم القتل الرحيم. وكان مرتكبو هذا الإثم علماء وأطباء وممرضات وموظفين من إدارات العدل والصحة والعمل وكان ضحاياهم مساكين أو يائسين أو مضطربين أو بحاجة إلى مساعدة. فقد جيء بهم من عيادات نفسانية ودور للعجزة ومستشفيات للأطفال والجيش ومخيمات وبيوت جماعية، وكان عدد الضحايا ضخماً والقليل منهم فقط كانوا مدانين بالقتل.

ولقد تشبث علماء الأعصاب وغيرهم بلهفة بتلك «المناسبات الضخمة» التي قدمت فيها أجساد الضحايا لإجراء البحوث. وأرسلت أدمغتهم المحفوظة في سائل حمضي بالبريد المستعجل، وكأنها مواد حربية خطيرة، إلى معهد القيصر ويلهام لأبحاث الدماغ في برلين وإلى معاهد أخرى. وقد نشرت نتائج الدراسات حول هذه الأعضاء البشرية في المجلات العلمية المتخصصة، كما عرضت في لقاءات علمية لم تعرض وقائعها أي دليل على احتجاج من قبل أي من الحضور. وقد جاءت الاحتجاجات بالدرجة الأولى من رجال الدين الذين كانوا يسجنون بسببها. وما زال بعض العلماء والأطباء الذين نفذوا هذه الأعمال على قيد الحياة، يعيشون في عزلة مريحة، ينظرون إلى ماضيهم كما يبدو باعتزاز لاشتراكهم في جريمة قتل جماعية. ولكن توجد الآن حركة متنامية لجعل الشعب الألماني يعي هذه الأحداث الرهيبة. فهي تبرهن على أن العقل وحده، من دون رحمة أو شفقة أو إحساس بالصحيح والخطأ، لا يمكن أن يمنع الناس من ارتكاب أفظع الجرائم المروعة»[٩٩].

فبسبب انحراف مسيرة العلم في الغرب توالت الصيحات المفضحة لتلك المغالطة الداعية لنكران الروح، ومؤكدة على عدم جدواءة علمٍ بلا روح إنسانية، فنجد مثلاً أرنولد غيلن يقول: «لقد أفلَت مقدمات التنوير، غير أن عواقبها الوخيمة ما زالت مستمرة التأثير حتى الآن»[١٠٠].

كما نسمع آخر وهو إدغار موران يقول: «إن سيادة التكنولوجيا تدمّر اليوم كل خصوصية حضارية»[١٠١].

بينما نسمع أيضاً يورغن هبرماس وهو يبين لنا كيف انحرف العلم وتحوّل إلى خطر يهدد الإنسان وذلك حين أشار «إلى أن السلوك الإنساني لما بعد الحداثة سوف يكون مرتبطاً بنسق قيمي ذي تأثير فيزيقي ـ وسايكولوجي يوجه الإنسان الآلة نحو سلوكيات

---

(٩٩) ضرورة العلم، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(١٠٠) الحضارة الإنسانية بين التصور الديني والنظريات الوضعية، مصدر سابق، ص ١٥٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

مخادعة وتقنيات سايكولوجية تعطل المنحى التقليدي، عن طريق عمليات تقنية بايولوجية للغدد الصم ولنظام التوجيه والقيادة والسيطرة عند الإنسان، وكذلك عمليات نقل معلومات وراثية (جينية) يمكن استخدامها في المستقبل لمراقبة أي سلوك حقيقي»[١٠٢].

إن ذلك وأمثاله إنما يحدث بسبب انفصال العقل عن الروح الذي يعني انعدام القيم الإنسانية كالتواضع والحب والرحمة والشفقة... فبانعدام مثل هذه القيم تنحرف مسيرة العلم، فبدل أن يسير في خط بناء المجتمع وخدمته، يتجه أكثر فأكثر نحو دماره وتحطيمه.

٢) تراجع الفضيلة... وذلك أن الروح شأنها شأن الجسد تحتاج إلى تربية ومراقبة، وإلّا فإنها تصاب بالأمراض، حيث تنتشر فيها المساوىء مثل الحسد والحقد والغرور والكبرياء وما أشبه.

يقول أمير المؤمنين علي (ع): «إن هذه النفس لامّارة بالسوء فمن أهملها جمحت به إلى المآثم»[١٠٣].

وبالتالي فإن الاقتصار في الاهتمام على العقل فقط، يصيب الإنسان من حيث يشعر أو لا يشعر بأمراض ومشاكل نفسية خطيرة لا يسهل علاجها بحال. وإن ما نراه اليوم في وسط الحضارة الأوروبية أصدق مثال على ذلك، حيث إن العقل الوضعي الذي سار وحيداً متناسياً للروح، استيقظ اليوم على أمراض لا يمكن تغافلها لأنها بمثابة الدود الذي ينخر في جذع شجرة، كلما تُرك كلما ازداد نخراً ولا يتوقف حتى يلقي بالشجرة من طولها على الأرض.

واعتقد أن عدة من العلماء الغربيين تنبهوا اليوم لمثل هذه الإشكالية، وأخذوا يقيِّمون بصدق وجدية نتائج التنوير في الغرب الذي عبد العقل وداس على الروح بالأقدام.

فبينما نجد مثلاً أناساً أمثال «هوركهايمر وأدورنو» في يوم من الأيام يجحدون التجربة التنويرية ويدفعون باتجاهها، حيث يصرّح قائلاً: «عندما ندرك أن عصر التنوير والتقدم الفكري يعني تحرر الإنسان من الخرافة والشر والقدر الأعمى، وباختصار التحرر من الخوف، فإن انبهارنا بعصر التنوير، أو ما ندعوه اليوم «بالعقلانية» هو أعظم خدمة يمكن أن نقوم بإنجازها اليوم»[١٠٤].

---

(١٠٢) يورغن هبرماس، «الخطاب الفلسفي في الحداثة»، مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد ٩، بيروت ١٩٩٠، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(١٠٣) **ميزان الحكمة**، ج ١، ص ١٣٠.

(١٠٤) دراسة الدكتور إبراهيم الحيدري، «النظرية النقدية وديالكتيك عصر التنوير»، مجلة **دراسات عربية**، عدد تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٨٩، ص ١١٠.

بينما كنا نجد أمثال هؤلاء يوماً، نجد اليوم من يقف ناقداً ومبرزاً للإفرازات السيئة لحركة التنوير في الغرب كما وُجِدَ ذلك في عدة أطر علمية من بينها علم الاجتماع النقدي، فقد نقل الدكتور إبراهيم الحيدري أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في جامعة عنابة بالجزائر ـ سابقاً ـ في دراسة له بعنوان «أزمة الحضارة الغربية ـ أزمة حداثة وما بعد الحداثة» بأن هذا العلم بدأ في «طرح العلاقة الجدلية المباشرة بين تطور التفكير العقلاني والتطور التكنولوجي الذي أدى إلى الهيمنة الشاملة على العالم بحيث لم يعد في ظلّها سوى مجال لمراقبة الخداع حيث تحولت مبادىء التنوير إلى ذرائع سياسية متكاملة، وهذا يعني تحوّل العقل إلى خدعة حيث أصبح معتلاً ومظلماً. وبالرغم من ادعاء عصر التنوير بالتغلّب على بلبلة الفكر وأساطيره المركبة فإنه تحوّل إلى أسطورة جديدة ووقع في الأخير ضحية لها.

إن الشك وعدم الثقة بعصر التنوير دفع كثيراً من المفكرين إلى معالجة الضجر والنكوص وعدم التسامح واللاعقلانية التي برزت بوضوح في الفلسفة التشاؤمية التي أخضعت كل ما هو طبيعي إلى «الذات المتجبرة» والتي وصلت إلى ذروتها في السلطة الطبيعية العمياء التي مهدت الطريق لتناقضات المجتمع الأوروبي، والتي لا تدرك من خلال قراءة نقدية لتاريخ الفكر التنويري فحسب، بل وأيضاً من خلال الواقع الحقيقي للحضارة الغربية»(١٠٥).

٣) عدم استقرار العلم «نقصان العلم»... كما سبق الحديث عنه في البحث التأسيسي، حيث إن الروح لها ارتباط وثيق بالعلم والمعرفة لأنها مركز الاطمئنان، ولهذا فإن كل ما يصل إليه العقل من نتائج قد تقبلها الروح وقد ترفضها، لأنها لا تقبل إلّا الصواب ولا تطمئن إلّا إلى الحق... كما قال في حديث سابق «لا يستيقن القلب أن الحق باطل أبداً، ولا يستيقن أن الباطل حق أبداً».

فالعقل لا بد له من الروح حتى يخطو بشكل سليم، لأنه في حاجة إلى صفاء ـ روحي ـ وفي حاجة إلى تأييد وإلهام، وفي حاجة إلى اطمئنان في استنتاجاته، وكل هذه المسائل لا توفرها إلّا الروح الطاهرة... وانفصال هذه الروح عن العقل مؤداه النقص الحقيقي والانحراف في الاستنتاجات وبالتالي اللاعلم»... وذلك ترجمة لقوله تعالى في آية سابقة:

«وطبع اللّه على قلوبهم فهم لا يعلمون».

وهذا هو تمام مؤدى قول الصادق (ع) في رواية سابقة أيضاً:

---

(١٠٥) الحضارة الإنسانية بين التصور الديني والنظريات الوضعية، مصدر سابق، ص ١٤٤.

«والهوى عدو العقل».

ألا ترى كيف يضل في نتائجه العلمية من يتسرع في البحث، أو من ينطلق من ردود أفعال، أو من يبحث بدافع العصبية أو بأي دافع أهوائي أو مصلحي، وما ذلك إلّا دليل على خطورة انفصال العقل عن الروح.

هذا كله من جهة الروح، وأما من جهة القعل، بمعنى التركيز على الروح وتناسي العقل فإنه يتسبب في حدوث أمور عدة:

١) توقف حركة التفكير والإبداع عن الإنسان والمجتمع... لأن تهذيب الروح لوحده لا يكفي ما لم يُشفع بنشاط تفكيري مستمر.

فالروح ليس من مهمتها التفكير ـ كما هو مفاد المبنى الذي تم تأسيسه سلفاً، وإنما مهمتها دعم وتأييد حركة التفكير عند الإنسان. وإهمال العقل معناه يوقف حركة التفكير.

وبعبارة أخرى، فإن الروح لا يمكن أن يكتفى بها لأنها لا تفكر، وإنما العقل هو الذي يفكر لكنه يحتاج إليها باستمرار... فهو يحتاجها لتزوّده بالصفاء والإلهام والاطمئنان، وهي تحتاجه لأنها من دونه لا تتحرك فالطريق لحركتها هو العقل، لأنه يتبنى جمع المعلومات وتفكيكها وتصنيفها وقولبتها والاستنتاج من خلالها، ثم يقدّم لها كل ذلك لتضفي عليه طابعها وتعينه في نشاطه التفكيري، فلا غنى للروح عن العقل، إذ بدونه تتوقف حركة التفكير.

والتفكير مؤداه المباشر التطوّر والإبداع والانتقال من حالة إلى أخرى، لأن من شأنه فتح الآفاق أمام الإنسان في كل شيء، ولهذا أُمر الإنسان بالتعقل والتفكير كثيراً في القرآن الكريم... فتوقف التفكير معناه إذاً توقف حركة التطور عند الإنسان والمجتمع.

٢) تبلّد الروح... لأنها تحتاج إلى تعقيل، وتعقيلها يعني سيطرة قوى العقل على قوى الهوى فيها، كما تم تأسيس ذلك سلفاً والتدعيم بقول رسول اللّه (ص): «إن العقل عقال من الجهل، والنفس مثل أخبث الدواب، فإن لم تعقل حارت».

وإهمال العقل معناه تراكم عناصر الهوى في داخل الروح، مما يؤدي إلى فسادها وحيرتها.

من كل ما سبق نتوصل إلى تحديد طبيعة العلاقة بين الروح والعقل، وقد تمثلت تلك العلاقة في حالة التزاوج والتلاحم، وبذلك لا يمكن الفصل بينهما بحال لأن كلاً منهما يكمل الآخر، فلا عقل بلا روح إيمانية، ولا روح بلا عقل علمي... فتكون النتيجة بذلك «روحاً عاقلة، وعقلاً روحانياً».

هذا ما عنيته من المزاوجة بين العقل والروح... وبذلك أكون قد أجبتُ على التساؤل الذي يُعد مدخلاً لفهم المنهج الذي اتبعه الرسول (ص) في تجربته في المدينة المنورة.

فقد كان منهجه (ص) الإحيائي يعتمد على المزاوجة بين العقل والروح في مسيرة النهضة، وهو ما ظهر جلياً في برامجه التطبيقية... وإنما أسستُ لهذا المنهج معتمداً على النصوص الدينية، لأصل في نهاية المطاف للتأكيد على أن تجربة الرسول (ص) التطبيقية «البرامج» كانت تسير ضمن هذا الخط وتنفعل بهذا المنهج.

لكن يا ترى ما هي البرامج الأساسية التي طبقها الرسول (ص) في المدينة المنورة، المنفعلة بهذا المنهج، والتي استطاع (ص) من خلالها إحياء مجتمع كالمجتمع العربي الذي كان يشكو من أعقد الأمراض العقلية والروحية؟

يمكن لي أن أُجيب على هذا السؤال مفصلاً، لكني مع ذلك سأكتفي بكتابة رؤوس أقلام فقط، والسبب في ذلك أن ما سأذكره هنا سينال قسطه من البحث بصورة مستقلة عن الحديث عن قيم العقل وقيم الروح، علماً بأني سأضع تجربة الرسول (ص) نصب عيني وسأستفيد منها على طول تلك البحوث.

أما تلك البرامج، فما يتصل منها بالعقل هو:

١) دفع المجتمع نحو العلم.

٢) إعطاء الثقة للعقل عند الإنسان المسلم.

٣) وضع ضوابط لحركة العقل والتفكير بواسطة التقنين النصي.

وما يتصل منها بالروح هو:

١) تركيز الإيمان في المجتمع.

٢) بعث حالة التفاؤل والأمل.

٣) إيجاد تقنينات لاستيعاب حالتي التطلع والطموح.

هذه هي الأعمال الجذرية «الاستراتيجية» وأما الأعمال الفوقية فقد تركزت في صنع مشروع واحد وتوحيد المجتمع بأكمله من خلاله وإذابة كل الخلافات في وسطه.

بهذا تحرك المجتمع في ضوء هذا المشروع، مدعوماً بالعلم والإيمان معاً، فكانت النتيجة حضارة إسلامية عملاقة، وتجاوزاً لكل العقد السابقة.

إن كل ما مضى من حديث كان بغرض الإضاءة الجدية لمكانة العقل والروح في مسيرة الإحياء والنهضة الاجتماعية، والتأكيد على شكل العلاقة بينهما، وتأثيرهما في مسيرة الأمم.

ولهذا فإننا بعد هذه الإضاءة، سنقفز مباشرة لـمناقشة قيم العقل ثم قيم الروح، وليس البرامج العقلية والروحية، فبينهما فرق واضح، لأن الـحديث في إطار القيم هو حديث في الـمناهج ولا علاقة له بالبرامج التطبيقية.

# قيم العقل المسلم

**لفتة مختصرة** إن قيم العقل التي أسس لها الدين كثيرة جداً، لكنني لن أبسط الحديث فيها جميعاً، وإنما سأختار منها ما يقع بطريق أو بآخر في سياق عملية الإحياء والنهضة.

بل سوف أضيّق عملية الاختيار هذه، وذلك بانتخاب مجموعة من القيم المتصلة بجانب الإثارة المعاصرة... إذ لا يخفى على المتتبعين للحركة الفكرية في عالمنا ما يثار من نقاش بين التيارات الفكرية المختلفة حول العديد من المتبنيات العقلية، كقضية العقل وصلاحياته، وجدلية الثابت والمتغير وأشباهها... واختياراتي ستقتصر على القيم العقلية التي لها حظٌّ في زحمة هذا النقاش.

وهذا ما سيحدد منهج العرض في هذه المحاولة، إذ ما دامت الموضوعات المنتقاة محل جدل ومطارحة، فإن طريقتي في التناول ستكون شيئاً ما جدلية، فأنا منذ البداية لم أشأ مجرد العرض للقيم العقلية، وإنما الذي دفعني وحفزني على البحث هو الجدل المستمر حولها خصوصاً في المجال الثقافي العربي، حيث لا يكاد يمر يوم إلّا وتطالعك مختلف وسائل الاتصال الثقافية في العالم العربي ببعض من ذلك الجدل المحتدم، وهو ما يفرض على كل متتبع أن يدلي بدلوه ولو بدافع المشاركة المحضة.

ولن يختص هذا المنهج بمجرد الموضوعات الأكثر حرجية، وإنما حتى الموضوعات التي تميل شيئاً ما للكلاسيكية، كالتي سأناقشها في مقدمة القيم العقلية ـ كموضوع العلم، والتفكير ـ فإني سأضمنها بعضاً مما هو محل جدل وإثارة لتتناسب مع السياق العام الذي جاءت من أجله هذه المحاولة.

**حب العلم** من قيم العقل المهمة التي نادى بها الدين وحفّز أتباعه نحوها، ما يمكن لنا الاصطلاح عليه بـ«حب العلم»، فقد أراد الدين للعقل المسلم أن يكون عقلاً محباً للعلم

والمعرفة... اتصاله بالعلم يأتي انطلاقاً من الشوق والحب، وليس بدافع التكلّف، وفرق شاسع بين الأمرين.

فالمتكلف إنما يتصل بالعلم من موقع الضرورة في حياته، فحين تضيق به الأمور وتتراكم عليه الظروف، أو تمر به أية ضرورة من ضروريات الحياة التي لها صلة بهذا الأمر، يتجه منذ منطلق البداية نحو العلم... ومثاله الطالب المدرسي أو الجامعي الذي تدفعه الضرورة الاجتماعية والاقتصادية للتعلم، فيتعلم لمجرد الشهادة لا أكثر، ومثل هذا لا يمكن أن يأخذ من العلم شيئاً، لأن العلم يطلب كل الإنسان، جسده وعقله وروحه، كيما يعطيه نذراً بسيطاً منه.

وأما المحب فله شأن آخر، فهو الذي ينطلق برغبة شديدة نحو العلم، وحتى لو ضاقت به الحياة وسعت لإبعاد عنه، فإنه يغالب نفسه باحثاً عن أبسط الفرص ومفتشاً عن شتى السبل، علّه يحظى بزمن يتفرغ فيه للعلم، فاندفاعه نحو العلم أشبه بتائهٍ في صحراء قاحلة، قد أخذ منه الظمأ مأخذه، وبينما هو في تلك الحال لاحت له من بعيد علامات بئر ماء... فيا ترى كيف سيندفع ذلك الظمآن نحو الماء، مثله تماماً المحب للعلم، فهو يندفع نحو المعارف بنهم وشوق، وكلما اقترب منها كلما ازداد حباً لها، لا يطرأ عليه كلل ولا ملل... ومثل هذا يتبرع العلم له ببعض مختصاته فينال ما يستحق.

ومن هذه هي حاله يكون بطبيعته شرساً مع الأعذار والتبريرات، فهو دائم التغلب عليها، لأن شوقه أكبر من الغدر مهما كان مستوى ضغطه... وهذا بخلاف المتكلف في علاقته مع العلم، فإنه يبحث عن الأعذار في كل لحظة ليتخذها ذريعة للهروب...

وقد طالعتنا الأيام برجال تمثلوا في حياتهم حالة الحب للعلم، فقهروا الظروف ولم يرضوا عناناً للأعذار، فقدموا إنتاجات راقية ما زالت تؤتي أُكلها على مر الأجيال...

فنجد منهم مثلاً الشيخ محمد حسن النجفي مؤلف الموسوعة الفقهية الشهيرة *جواهر الكلام*، الذي وصل به الأمر إلى حد أنه استمر في تأليف كتابه هذا حتى قبل لحظات من تشييع جنازة ابنه، وبعد دفنه عاد مباشرة إلى قلمه وقرطاسه مواصلاً التأليف...

وكذلك العلامة الأميني صاحب كتاب *الغدير*، الذي ترك موطنه وارتحل إلى دمشق ليقضي كل أوقاته في المكتبة الظاهرية، مطالعاً ومحققاً في سبيل تأليف ذلك الكتاب «مكوّن من ١١ مجلد»، حتى قال عنه خازن المكتبة أنه كان يمضي قرابة الثماني عشرة ساعة يومياً في المكتبة، وأنه كان يقطِّع طعامه إلى أجزاء ويضع كل جزء على كتاب، فلا يتناوله حتى ينتهي من قراءة الكتاب الذي قبله، وهكذا.

وعلى غرارهم السيد محمد الشيرازي المرجع الديني المعاصر، الذي أُصيب بسبب كثرة التأليف والكتابة ـ حيث بلغت مؤلفاته إلى ساعة كتابة هذه الأسطر ألفاً وستين كتاباً بين مطبوع ومخطوط حسب إحصاء وزعه مؤخراً مكتبه في دمشق ـ بضعف في أصابع يده اليمنى، مما اضطره إلى استخدام المسجل في التأليف، فيتكلم ثم يُكتب عنه.

فأي حب للعلم يعشعش في قلوب هؤلاء وأمثالهم، لا شك أنه حب متقدم، يؤهلهم لتجاوز كل العقبات والعوائق.

إن هذه الحالة المتقدمة التي اصطلحنا عليها «حب العلم»، هي الصورة الصحيحة التي يدفع نحوها الدين لتأطير العلاقة بين عقل الإنسان المسلم والعلم... فالدين عبر نصوصه القولية وتجاربه التطبيقية يوجه عقل المسلم ليكون ليس مجرد صاحب اهتمام مطلق بالعلم، وإنما محباً للعلم بكل ما تعني الكلمة من معنى.

ويمكن لنا استظهار ذلك بجلاء من خلال قراءة متأنية للخطاب الديني بكل فصوله النظرية والتطبيقية.

**«العلم» في الخطاب الديني** إن النتيجة التي سبق الإشارة إليها «حب العلم» تتضح في الخطاب الديني في حالتين ـ كما سبق ـ نظرية وتطبيقية... فأمنا النظرية فهي تتجلى في تراكم من الإشارات والترميزات الواضحة، على رأسها:

١) تسفيه الجهل والجهلة... فمع أن الدين نطق بكرامة الإنسان بما هو إنسان، في قوله تعالى «ولقد كرمنا بني آدم»(١)، حيث يظهر من ذلك تقديراً خاصاً لكل من يمتد نسبه إلى نبي اللّه آدم (ع)، بل تجاوز حد التكريم وأعطاه وساماً شرفياً عظيماً حين اعتبره خليفة لله سبحانه وتعالى على أرضه، حيث قال تعالى «وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة»(٢)، وظاهر هذا القول العظيم شامل لكل إنسان، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد حيث التكريم والتوسيم التشريفي، وإنما تخطاه أيضاً إلى حد تسليمه فعلاً مهمة من أشرف المهمات، تمثلت في اختصاصه بحمل المسؤولية الدينية، كما جاء مقرراً في قوله تعالى: «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً»(٣)، ولا شك في شمولها لمطلق الإنسان...

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

فمع أن الدين أعطى الإنسان هذه المنزلة الرفيعة، ونظر إليه نظرة مثالية ارتفع بسببها على كافة المخلوقات، إلّا أنه قيّد هذا الإطلاق بإعلانه تسقيط الإنسان إلى ما دون الحيوانات عند افتقاد الشروط الأساسية المكوّنة لإنسانية الإنسان.

فحيث إن الإنسان تقوّم بعقله وتميز به على سائر المخلوقات، فلا بد أن يكون لهذا العقل حركة يؤدي من خلالها دوره الحقيقي، فإذا انعدمت هذه الحركة انسلت مميزات الإنسان، وهذا الانسلال لا يخرج الإنسان فقط عن دائرة الإنسانية ويجعله في صف واحد مع سائر المخلوقات، وإنما يجعله أنزل منها مرتبة، لأنه حاز ما لم تحزه «وهو العقل» فأهمله، بينما هي لم تملك القدرة العقلية فأصبحت معذورة.

إن هذا الانسلال هو الجهل بذاته، وهو ما يخرج الإنسان عن إنسانيته، ويجعله دون الحيوانات شأناً... يقول تعالى:

«أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلّا كالانعام بل هم أضل سبيلاً»(٤).

أنظر كيف أن الدين أنزل الجاهل الذي لا يسمع ولا يعقل ـ فعدم الاستماع وعدم التعقل هو الجهل بعينه لأن أبرز علامات الجهل توقف حركة العقل ـ إلى ما دون الحيوانات... وفي ذلك تسفيه وتحقير شديد للجهل ولمن يتصف به.

هذه صورة تقع في سياق تسفيه الجهل، وهي تقتضي سحب المميزات الخاصة بالإنسان «الإنسانية ـ العقلائية»، وهناك صورة أخرى تزيد من حدة التسفيه، تمثلت في حركان الجاهل من روح الحياة وذلك بتنزيله منزلة الميت، كما لوحظ ذلك في كلام للإمام علي (ع).

«الجهل موت»(٥).

«الجاهل ميت وإن كان حياً»(٦).

«الجاهل صخرة لا ينفجر ماؤها، وشجرة لا يخضر عودها، وأرض لا يظهر عشبها».

فإنزال الجاهل منزلة الميت إعدامٌ لمكانته وتحقير لذاته، واعتباره شيئاً مؤذياً بين عامة الناس لا بد من إقباره.

ثم تتوالى عبارات الإسقاط والتهميش للجاهل في الخطاب الديني...

---

(٤) سورة الفرقان، الآية ٤٤.

(٥) ميزان الحكمة، ج ٢، ص ١٥٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

يقول الإمام علي (ع):

«الجهل أدوء الداء»[7].

«الجهل داء وعياء»[8].

وإن كان في كل ذلك تسقيط للجاهل، فإن في الخطاب الديني ما قد يكون أشدُّ وقعاً على الجاهل، وذلك حين صوّره على أنه وباءٌ اجتماعي ينبغي تجنبه... فقد تضافرت النصوص الداعية للهروب والاعراض عن الجهلة، جاء على رأسها قوله تعالى للنبي محمد (ص):

«خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين»[9].

ثم أعقبه نصيحة مهمة في هذا الشأن، صدرت من رسول اللّه (ص) لأمته:

«أحكم الناس من فرّ من جهّال الناس»[10].

وتبعها إرشاد آخر للإمام علي (ع):

«صديق الجاهل معرض للعطب»[11].

ثم قول للإمام الرضا (ع):

«يا صديق الجاهل في تعب»[12].

وآخر للإمام العسكري (ع):

«صديق الجاهل تعب»[13].

وفي كل هذه الأقوال العظيمة دعوة صريحة للمقاطعة الاجتماعية مع الجهلة وكلنا يعلم ما للماقطعة من أثر على نفسية الإنسان.

هكذا نرى في الإشارة الأولى كيف أن الخطاب الديني وضع الجاهل موضعاً لا يحسد عليه، حيث سلبه إنسانيته واعتبره عديم الفائدة وأوصى بمقاطعته. وفي كل ذلك تسفيه شديد له.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) سورة الأعرف، الآية ١٩٩.

(١٠) بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ١٩٠.

(١١) ميزان الحكمة، ج ٢، ص ١٥٩.

(١٢) بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٣٥٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

٢) إكبار العلم والعلماء... ففي الوقت نفسه الذي حطَّ الخطاب الديني من مكانة الجاهل وأسقطه إلى الحضيض، فإنه رفع من مكانة العالم ووضعه في منزلة أقرب ما تكون إلى النبوة.

إن الخطاب الديني في هذا الشق من المسألة أثار أمراً بالغ الأهمية ذا أثر نفسي واجتماعي كبير، وذلك حين قرر عدم المساواة بين الشريحتين، شريحة العماء وشريحة الجهلة في قوله تعالى:

«قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»[١٤].

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»[١٥].

«أفمن يعلم إنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولوا الألباب»[١٦].

فإعلان عدم المساواة بين العالم والجاهل فيه ما لا يخفى من الأثر، إذ إنه على الصعيد النفسي يشعر الجاهل بالدونية، وفي ذلك تثوير له، حيث يخاطب علناً بأنك أنت جاهل وشأنك دون شأن العالم.

والشعور بالدونية ليس أمراً اعتباطياً عديم الأثر والضغط على الإنسان، بل هو بالعكس تماماً، فضغطه شديد لأنه يرتبط مباشرة بكرامته الذاتية ومكانته الاجتماعية... ومن طبيعة الإنسان ـ أي إنسان ـ أنه يحب ذاته ويريد لها الرفعة والتفوق على الغير، كما أن من طبيعته التطلع للحصول على مكانة اجتماعية حسنة في محيطه، فلا يكاد إنسان يخلو من هاتين الطبيعتين، ولهذا فإن عدم مساواته بغيره يعد ضغطاً خطيراً في حياته.

كيف إذا كانت عدم التسوية بالغة جداً، حيث وضع واحد في الحضيض، بينما رفع الآخر إلى القمة...

لا شك أن هذا الأمر بالغ الخطورة وشديد الأثر، وهو من المحفزات المهمة نحو العلم...

ويمكن ملاحظة هذا الأثر بوضوح عند قوم طالوت، عندما اشكلوا على ترؤسه عليهم... يقول تعالى:

«وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً قالوا أنّى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم

---

(١٤) سورة الزمر، الآية ٩.

(١٥) سورة المجادلة، الآية ١١.

(١٦) سورة الرعد، الآية ١٩.

والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء...»[١٧].

فالخطاب الديني بدايةً جعل العالم في قمة الهرم الاجتماعي، وفي ذلك لغة تثويرية كافية للإعراب عن تكريم العلم والعلماء... لكن مع ذلك قد سبقت هذه اللغة تصويرات تأسيسية كانت هي الخلفية الحقيقية لاستخدام هذه اللغة القاضية بعدم التسوية.

لقد ابتدأ الخطاب الديني في سياق تأسيسه لمكانة العلم والعلماء، بأن أعطى العالم شرف التعرف على الحقيقة الكبرى وهي التوحيد... فإن مجرد المعرفة والاطلاع على تلك الحقيقة التي هي أُسس الدين شرف عظيم يمن به الخالق جل وعلا على عباده... وإنما يدرك هذا الأمر العارفون باللّه سبحانه، حيث يرون بأن مجرد تأهيلهم لمعرفة وجوده ووحدانيته منّة تستحق الشكر، أما الجهلة والغافلون فإنهم لا يدركون هذا المعنى أبداً، ولهذا عابت عليهم الآيات ذلك في قوله تعالى:

«ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون»[١٨].

فمجرد الاستدلال على الله سبحانه، والتحقق من وحدانيته أمر عظيم راجع لعظمة المستدلّ عليه جلت قدرته... وقد أشار إلى هذا الأمر أمامنا زين العابدين (ع) في دعائه المشهور بدعاء «أبو حمزة الثمالي» بقوله: «بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك ولولا أنت لم أدر ما أنت»[١٩].

وإنما كان الطريق إلى هذه المعرفة الجليلة هو العلم والعالم الذي يحمله، حيث يقول تعالى:

«ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق...»[٢٠].

«وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به...»[٢١].

فهذا الأمر لوحده يعد من أكبر المدح التي وجهها الخطاب الديني للعلم والعلماء... ولقد أحسن وأجاد شيخنا الشهيد زين الدين العاملي في تقريره لهذا الأمر حين قال في سياق نصائحه للعلماء: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى جعل العلم هو السبب الكلي لخلق هذا

---

(١٧) سورة البقرة، الآية ٢٤٧.

(١٨) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(١٩) الشيخ عباس القمي، **مفاتيح الجنان**، شركة توليدي بيستون، إيران، ص ١٨٦.

(٢٠) سورة سبأ، الآية ٦.

(٢١) سورة الحج، الآية ٥٤.

العالم العلوي والسفلي طرّاً وكفى بذلك جلالة وفخراً.

قال الله في محكم الكتاب تذكرة وتبصرة لأولي الألباب: «اللّه الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن اللّه على كل شيء قدير وأن اللّه قد أحاط بكل شيء علماً»[22] وكفى بهذه الآية دليلاً على شرف العلم لا سيّما علم التوحيد الذي هو أساس كل علم ومدار كل معرفة.

وجعل سبحانه العلم أعلى وأشرف وأوّل منّةٍ امتنَّ بها على ابن آدم بعد خلقه وإبرازه من ظلمة العدم إلى ضياء الوجود فقال سبحانه في أول سورة أنزلها على نبيه محمد (ص): «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم»[23].

فتأمل كيف افتتح كتابه الكريم المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن من خلفه تنزيل من حكيم حميد، بنعمة الإيجاد، ثم أردفها بنعمة العلم، فلو كان ثمّة منّة أو توجد نعمة بعد الإيجاد هي أعلى من العلم لما خصّه اللّه تعالى بذلك...»[24].

هكذا ابتدأ الخطاب الديني تأسيسه لمكانة العلم والعلماء، ثم انطلق التصوير في هذا الخطاب ليبين لنا مكانة العلماء في السلّم الاجتماعي، فأعلن عن أن مكانته تقترب من مكانة النبوة، وأي مكانة أعظم من هذه المكانة الراقية... فقد قال رسول اللّه (ص):

«أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد...»[25].

«فضل العالم على غيره كفضل النبي على أمته»[26].

فمكانة العلم إذاً ليست بذات بعدٍ عن مكانة النبوة، وهي بذلك تتعالى حتى على مكانة العباد والمتنسكين...

فمن جهةٍ، العلم أفضل من العبادة، بل قليل العلم يرجح وزناً الكثير من العبادة، كما قال رسول اللّه (ص):

---

(٢٢) سورة الطلاق، الآية ١٢.

(٢٣) سورة العلق، الآيات ١ ـ ٥.

(٢٤) الشهيد الثاني زين الدين العاملي، *منية المريد في آداب المفيد والمستفيد*، دار الكتاب الإسلامي، ص ١٩.

(٢٥) المولى محسن الكاشاني، *المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء*، دفتر انتشارات إسلامي، الطبعة الأولى، ج ١، ص ١٤.

(٢٦) *ميزان الحكمة*، ج ٦، ص ٤٩٥.

قليل من العلم خير من كثير العبادة»[٢٧].

ومن جهة أخرى العالم يفوق العابد مكانة ووزناً بالشيء الكثير... بيّن ذلك رسول الله (ص) في قوله:

«إن فضل العالم على العابد كفضل الشمس على الكواكب...»[٢٨].

وأكد ذلك الإمام الباقر (ع) بقوله:

«عالم ينتفع بعلمه أفضل من عبادة سبعين ألف عابد»[٢٩].

كل ذلك يزيد من شرف العلم ومكانة العلماء... لكن الخطاب الديني لا يتوقف عند هذا الحد وإنما يواصل تسجيله للمدح والإطراءات في عرض مقارن بين العالم والجاهل... فيلفت انتباهنا إلى حقيقة بالغة الأهمية فيها شيء من المقارنة بين الاثنين، بتأكيده على أن الجاهل إن كان وجوده وعدمه سواء لأنه بمنزلة الميت - كما هو - فإن العالم يُرزق الحياة الأبدية لأنه يبقى علماً يستضاء به وإن مات... إلى هذا أشار الإمام علي (ع) في قوله:

«مات خزّان المال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة»[٣٠].

ثم بعد كل هذا العرض، تتواصل فصول الخطاب الديني مقررة مكانة العلم، فتصل بنا إلى كلمة بليغة يلخص فيها قائلها (ع) المكانة الرفيعة للعلم، حيث يقول الإمام علي (ع):

«لا شرف كالعلم»[٣١].

فكل الفضائل والكرامات تتصاغر أمام المكانة العظيمة التي يحتلها العلم، والتي يضفيها بدوره على المتلبسين به.

هذه هي إذاً إشارة أخرى يمكن أن نفهم من خلالها الصورة الفعلية للعلم في الخطاب الديني.

وقبل أن أُغلق باب هذه الإشارة، أُحب أن أستعرض رواية مفصلة وردت بأسانيد عديدة،

---

(٢٧) بحار الأنوار، ج ١، ص ١٨٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٠) بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٧٦.

(٣١) نهج البلاغة، حكم ١١٣.

كلها تمتد إلى رسول الله (ص)... وهي رواية رائعة تبين المكانة الحقيقية للعلم.

فقد نقل المجلسي في البحار هذه الرواية بثلاثة أسانيد أحدها عن «جماعة عن أبي المفضّل، عن جعفر بن محمد بن جعفر الحسني رحمه الله، عن محمد بن علي بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، قال: حدثني الرضا علي بن موسى الرضا، عن أبيه موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين، عن أمير المؤمنين علي بن ابن أبي طالب عليهم السلام قال: سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله يقول: طلب العلم فريضة على كل مسلم، فاطلبوا العلم من مظانه، واقتبسوه من أهله فإن تعليمه لله حسنة، وطلبه عبادة، والمذاكرة به تسبيح، والعمل به جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة إلى اللّه تعالى لأنه معالم الحلال والحرام، ومنار سبل الجنة، والمؤنس في الوحشة، والصاحب في الغربة والوحدة، والمحدِّث في الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والسلاح على الأعداء، والزين عند الإخلاء، يرفع اللّه به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة تقتبس آثارهم، ويهتدى بفعالهم، وينتهى إلى رأيهم، وترغب الملائكة في خلتهم، وبأجنحتها تمسحهم، وفي صلاتها تبارك عليهم، يستغفر لهم كل رطب ويابس حتى حيتان البحر وهوامه، وسباع البر وأنعامه، إن العلم حياة القلوب من الجهل، وضياء الأبصار من الظلمة، وقوة الأبدان من الضعف، يبلغ بالعبد منازل الأخيار، ومجالس الأبرار، والدرجات العلى في الدنيا والآخرة، الذكر فيه يعد بالصيام، ومدارسته بالقيام، به يطاع الله ويعبد، وبه توصل الأرحام، وبه يعرف الحلال والحرام، العلم أمام العمل، والعمل تابعه، يلهمه السعداء، ويحرّمه الأشقياء، فطوبى لمن لم يحرمه اللّه من حظّه»[٣٢].

٣) ضرورة تصوير العلم على أنه قنطرة سالكة للأحسن، وفي قباله الجهل طريق للأدنى...

ففي النقطتين السابقتين كان العرض من قبل الخطاب الديني موضوعاً، أما في هذه النقطة فالعرض طريقي... إذ في السابقتين كان الحديث عن العلم بذاته، وأنه بصفته موضوعاً كيف صوّره الدين، أما في هذه النقطة فالخطاب متوجه إلى مؤديات العلم، وقد بُيِّنَ فيها أن العلم طريق إلى كل خير وصلاح، بينما الجهل على العكس من ذلك فهو طريق إلى كل شر.

قال رسول الله (ص):

(٣٢) بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧١.

«العلم رأس الخير كله، والجهل رأس الشر كله»[٣٣].

وقال الإمام علي (ع):

«اكتسبوا العلم يكسبكم الحياة»[٣٤].

ولو نعود إلى القرآن الكريم، ونراجع آياته الواقعة ضمن هذا السياق، نلاحظ كيف أنها تؤكد على أن أكبر الانحرافات في العقل البشري والسلوك الإنساني تعود في حقيقتها إلى عامل الجهل.

فالجهل الذي كان شائعاً عند العديد من الأقوام والحضارات القديمة، بما فيهم من عاصر الرسول (ص) من كفار قريش وغيرهم، ذلك الجهل كان السبب الأساسي في حدوث الانحرافات العقلية كالكفر باللّه سبحانه، وعدم الاقتناع بالرسل (ع)، وعدم التسليم للقيم الدينية... كما أنه السبب أيضاً في تشوّه السلوك والمعاملات الاجتماعية، فبسبب الجهل تحدث الجرائم والتحاسدات والاعتداءات والمظالم والتمزق الاجتماعي...

ولأن الجهل هو السبب في حدوث هاتين الإشكاليتين، فإننا وبتوسط المفهوم نستدل على أن العلم هو السبب في هداية العقل البشري وسلامة الحياة الاجتماعية.

لنلاحظ كيف تبين الآيات سببية الجهل في انحراف العقل... يقول تعالى:

«قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون»[٣٥].

«قالوا أجئتنا لتأفكنا عن آلهتنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين، قال إنما العلم عند الله وأبلغكم ما أرسلت به ولكني أراكم قوماً تجهلون»[٣٦].

وهناك آيات كثيرة غيرها، بالذات في هذه المفردة «لا يعلمون»، كلها تقود الذهن إلى هذه الحقيقة...

وأما الآيات التي تشير إلى سببية الجهل في تشوّه المعاملات الاجتماعية فهي كثيرة منها قوله تعالى:

«قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون»[٣٧].

---

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٧٧، ص ١٧٥.

(٣٤) ميزان الحكمة، ج ٦، ص ٤٥٢.

(٣٥) سورة الأعراف، الآية ١٣٨.

(٣٦) سورة الأحقاف، الآية ٢٣.

(٣٧) سورة يوسف، الآية ٨٩.

«أئنكم لتأتون الرجل شهوة من دون النساء بل أنتم قوم تـجهلون»[٣٨].

وإذا خاطبهم الـجاهلون قالوا سلاماً»[٣٩].

هذه هي مؤديات الـجهل العقلية والاجتماعية، أما العلم فهو على العكس من ذلك تـماماً في لسان الدين، فمؤدياته استواء العقل والـمجتمع... وقد تلخص كل ذلك في أية واحدة في القرآن الكريـم، حيث قال تعالى:

«يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لـم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً»[٤٠].

فالـهداية إلى الصراط السوي الذي يستوعب كل مناحي الـحياة، إنما هي نتيجة طبيعية لتوفر عنصر العلم، وفي ذلك إشعار بأن الـجهل لا يؤدي إلّا إلى عكس ذلك تـماماً «قد جاءني من العلم ما لـم يأتك».

فهذه الإشارات الثلاث عندما نـجمعها ونضمها إلى بعضها تتضح لنا صورة العلم في الـخطاب الديني النظري...

وأما الـخطاب الديني التطبيقي، فتجلياته كثيرة جداً، ومع ذلك يـمكن حصرها من خلال الاستقراء في أمور أربعة، سأرمز لها باختصار:

أول هذه التجليات يتمثل في إظهار الاحترام للعلماء والتنصيص عليه، كما في كلام الإمام علي (ع):

«من وقّر عالـماً فقد وقّر ربه»[٤١].

وكذلك ما ورد عن الإمام الكاظم (ع):

«عظّم العالـم لعلمه ودع منازعته...»[٤٢].

ومثله ما روي عن أبيه الصادق (ع):

«من أكرم فقيهاً مسلماً لقي الله يوم القيامة وهو عنه راض، ومن أهان فقيهاً مسلماً لقي الله يوم القيامة وهو عليه غضبان»[٤٣].

---

(٣٨) سورة النمل، الآية ٥٥.

(٣٩) سورة الفرقان، الآية ٦٣.

(٤٠) سورة مريـم، الآية ٤٣.

(٤١) ميزان الحكمة، ج ٦، ص ٤٨٩.

(٤٢) بحار الانوار، ج ٧٨، ص ٣٠٩.

(٤٣) بحار الانوار، ج ٢، ص ٤٤.

وقد ظهر هذا التعظيم على هيئة أفعال عند المعصومين (ع)، حيث إنهم كانوا يبدون الاحترام والتقدير لهم أمام الناس، كما حصل مع هشام بن الحكم حسبما روي عندما دخل على الصادق (ع) ذات يوم وكان في حضرة الإمام عدد من الرجال الذين يكبرون هشاماً سناً، فبالغ الإمام في احترامه وأدناه منه.

فقد ورد في رواية مفصلة أن رجلاً من الشام من أهل الكلام دخل على الصادق (ع) وأراد مناظرة أصحابه، وكان عند الإمام (ع) جمع من أصحابه ثم جاء آخرون وليس فيهم هشام بن الحكم. وبينما الإمام كان جالساً بعد استقرار المجلس، تقول الرواية: فأخرج أبو عبدالله رأسه من فازته فإذا هو ببعير يخب فقال: هشام ورب الكعبة، قال الرواي: فظننا أن هشاماً رجل من ولد عقيل كان شديد المحبة له.

قال: فورد هشام بن الحكم وهو أول ما اختطت لحيته، وليس فينا إلّا من هو أكبر سناً منه، قال: فوسّع له أبو عبدالله (ع) وقال: ناصرنا بقلبه ولسانه ويده.

إلى آخر الرواية وفيها ثناء جميل على هشام ولطائف علمه(*).

وروي أيضاً في «آمالي المفيد» أن أحد الرواة قال يوماً للإمام الصادق (ع):

ما أكثر ما أسمع منك سيدي ذكر سلمان الفارسي؟ فقال (ع): لا تقل: سلمان الفارسي، ولكن قل: سلمان المحمدي. أتدري ما كثرة ذكري له؟ قلت: لا، قال: لثلاث خلال إحداها إيثاره هوى أمير المؤمنين (ع) على هوى نفسه، والثانية حبّه للفقراء واختياره إيّاهم على أهل الثروة والعُدَد، والثالثة حبه للعلم والعلماء»[44].

وثانيها حث أبناء المجتمع للاقتراب من العلماء، وقد شاع هذا الأمر حتى أصبح سيرة في وسط المسلمين.

ولا يخفى على من لديه أدنى أُنس بالروايات مستوى هذا الحث وكثرته، فقد تضافرت عليه الروايات المعصومية، ويكفينا منها ما رواه بعض الصحابة عن رسول الله (ص)، قال: جاء رجل من الأنصار إلى النبي (ص) فقال: يا رسول اللّه إذا حضرت جنازة ومجلس عالم أيهما أحب إليك أن أشهد؟

فقال رسول اللّه (ص): إن كان للجنازة من يتبعها ويدفنها فإن حضور مجلس عالم

---

(*) العلامة المجلسي، مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٦٨.

(٤٤) محمد رضا الحكيمي، ومحمد الحكيمي، وعلي الحكيمي، الحياة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة ١٤٠٩هـ، ج ٢، ص ٣٣٩.

أفضل من حضور ألف جنازة، ومن عيادة ألف مريض، ومن قيام ألف ليلة، ومن صيام ألف يوم، ومن ألف درهم يتصدق بها على المساكين، ومن ألف حجة سوى الفريضة، ومن ألف غزوة سوى الواجب تغزوها في سبيل اللّه بمالك ونفسك وأين تقع هذه المشاهد من مشهد عالم؟ أما علمت أن اللّه يطاع بالعلم ويعبد بالعلم؟ وخير الدنيا والآخرة مع العلم، وشر الدنيا والآخرة مع الجهل؟»[٤٥].

وثالثها التشجيع على طلب العلم بكل السبل، فقد دفع المعصومون (ع) عموم الناس إلى طلب العلم وحببوه إليهم، حتى قال رسول اللّه (ص):

«من جاء أجله وهو يطلب العلم لقي اللّه تعالى ولم يكن بينه وبين النبيين إلّا درجة النبوة»[٤٦].

كما ورد عن الإمام أبي جعفر الباقر (ع): «سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق، خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة. وذلك أن اللّه يقول: «ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»[٤٧].

بل نقل أن الإمامَ علي (ع) كان يختص شيئاً من بيت مال المسلمين لتشجيع طلبة العلم الذين تفرّغوا لتعلم القرآن الكريم.

وأما رابع التجليات في هذا السياق،، فهو الارتقاء بالعلماء إلى المناصب المهمة في الأمة دون سواهم... فهناك مواقع بارزة ومهمة جداً في الأمة اشترط في تسلُّمها توفر عنصر العلم...

ويمكن ملاحظة ذلك في مواقع عديدة من بينها منصب القضاء حيث اشترط فيه العلم ولم يُؤَهل له إلّا العلماء...

فقد ورد في مشهورة[٤٨] أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال: قال أبو عبداللّه جعفر

(٤٥) بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٠٤.

(٤٦) ميزان الحكمة، ج ٦، ص ٤٦٦.

(٤٧) بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٤٦.

(٤٨) إنما عبّر عنها البعض بالمشهورة لوجود بعض الكلام في سند هذه الرواية، من جهة سالم بن مكرم الجمّال... وهو رجل قد ضعّفه الشيخ الطوسي، في حين وثقه النجاشي، فوقع التعارض في حقه، ومن المعلوم أن الجرح يُقدّم على التعديل في مثل هذه الحالة.

لكن الأغلب أخذوا بها بناءً على أن طريق الفقيه إلى أحمد بن عائد ـ راوي هذه الرواية عن أبي خديجة ـ حسن بن علي الوشاء وهو ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات، فهو ثقة بناء على أن المشهور قالوا بوثاقة

ابن محمد الصادق (ع): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[49].

فالمدار في هذه الرواية يتركز في قوله (ع) «يعلم شيئاً من قضايانا»، وهي تعبير عن العلم المشترط في التأهل لمنصب القضاء.

وكذلك مقبولة[50] عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلين من أصحابنا

---

كل من وقع في أسانيده. مجلة *فقه أهل البيت*، العدد ١٠، سنة ١٤١٩هـ، ص ١٢٦، من دراسة بعنوان «شرطية الذكورة في منصب القضاء» للكيلاني.

وقد جاء في *معجم رجال الحديث* «طريق الصدوق إليه: محمد بن علي ماجيلويه، عن عمه محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الكوفي، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال، والطريق ضعيف، ولا أقل من جهة محمد بن علي الكوفي، وأما طريق الشيخ إليه صحيح» *معجم رجال الحديث*، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ٨، ص ٢٦.

(٤٩) *الوسائل*، ج ١٨، ص ٤.

(٥٠) أشكل البعض على هذه الرواية من جهة ابن حنظلة، فقد صرح الكيلاني في دراسة له بقوله: «وأما ابن حنظلة فقد رمي بالغلو». مجلة *فقه أهل البيت*، العدد ١٠، سنة ١٤١٩هـ، ص ١٩٧ لكن مع ذلك فقد قبلها سائر الفقهاء وعوّلوا عليها كثيراً في باب القضاء، بل اقترب البعض للتصريح بصحتها، كما هو ظاهر عبارة الشيخ جعفر السبحاني، وإليك كلامه بطوله «قد تلقاه ـ الخبر ـ الأصحاب بالقبول في باب القضاء وعليه المدار في ذلك الباب، وقد ورد في طريقه ثلاثة أشخاص:

١) محمد بن عيسى اليقطيني، ضعّفه ابن الوليد عند استثنائه ٢٧ شخصاً من رجاله، ج ٢، برقم ٩٣٩، عن ابي العباس بن نوح أنه صدّق ابن الوليد في جميع من استثناه إلّا في محمد بن عيسى فقال: فلا أدري مارابه فيه لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة، «ورد ما بين شرطتين في الحاشية وليس في الأصل».

٢) داود الحصين، وهو كوفي ثقة، وإن ضعّفه الشهيد الثاني في درايته.

٣) عمر بن حنظلة، لم ينص الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، قال الشهيد: لكن أمره عندي سهل لأني حققت توثيقه من محل آخر وإن كانوا قد أهملوه.

قال صاحب *المعالم*: إن الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق فتعليقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب.

وقال أيضاً: «ومن عجيب ما اتفق لوالدي ـ رحمه الله ـ في هذا الباب أنه قال في شرح *بداية الدراية*: إن عمر بن حنظلة لم ينص الأصحاب عليه بتعديل ولا جرح، ولكنه حقق توثيقه من محل آخر، وجدتُ بخطه ـ رحمه الله ـ في بعض مفردات فوائده ما صورته:

عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل، ولكن الأقوى عندي أنه ثقة لقول الصادق (ع) في حديث الوقت «إذاً لا يكذب علينا». *منتقى الجمان*، ج ١، ص ١٧.

والحال أن الحديث الذي أشار إليه ضعيف لطريق، وتعليقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به

بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر اللّه أن يكفر به، قال اللّه تعالى: «يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به» قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم اللّه وعلينا رد، والراد علينا كالراد على اللّه، وهو على حد الشرك باللّه»(٥١).

فقوله (ع) في هذه الرواية «فمن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»، دليل على شرطية العلم في القضاء والحكم.

وكما هو حال القضاء، كذلك حال الإفتاء، حيث لا يسوّغ لأحد مهما كانت مكانته ممارسة دور الإفتاء، ما لم يكن متمتعاً بقسط وافر من العلم.

وقد ورد في تأكيد ذلك العديد من الروايات، من بينها خبر سُليم بن أبي حية، قال؛ كنت عند أبي عبدالله (ع) فلما أردت أن أفارقه ودّعته وقلت: أحب أن تزودني، فقال: «إئت أبان بن تغلب فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك فاروه عني»(٥٢).

---

غريب، ولولا الوقوف على الكلام الأخير لم يختلج في الخاطر أن الاعتماد في ذلك على هذه الحجة.

أقول: رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبدالله (ع): إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبدالله (ع): «إذاً لا يكذب علينا». الكافي، ج ٣، الباب الخامس من أبواب وقت صلاة الظهر والعصر. الحديث ١.

فالسند لا بأس به إلّا يزيد بن خليفة فإنه واقفي لم يوثق، قال النجاشي: روي عن أبي عبدالله (ع) له كتاب، وذكره الشيخ تارة من أصحاب الإمام الصادق (ع) وأخرى عن أصحاب الإمام الكاظم (ع) وعنونه الكشّي برقم (١٦٠)، ولم يظهر منه توثيق ولكنه يروي عن صفوان بن يحيى، وقد ادّعى الشيخ أن صفوان لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة مثل ابن أبي عمير والبزنطي، وقد أثبتنا في أبحاثنا الرجالية أن الضابطة غير منتقضة». اصول الحديث واحكامه في علم الدراية، الشيخ جعفر السبحاني، ص ٨٩ ـ ٩١، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.

وقد أضاف الشيخ المنتظري قرينة قد يستفاد منها نوع توثيق لابن حنظلة ـ وذلك بعد أن أشكل على رواية «إذاً لا يكذب علينا» سنداً ـ حيث قال: «نعم يمكن أن يجعل كثرة روايته عن الأئمة (ع) نحو شاهد على وثاقته، كما قيل»؛ دراسات في ولاية الفقيه، الشيخ المنتظري، ج ١، ص ٤٢٩.

(٥١) الوسائل، ج ١٨، ص ٩٩.

(٥٢) مجلة فقه اهل البيت، عدد ٥ ـ ٦، سنة ١٤١٨هـ، ص ١٥٦.

وكذلك التوقيع الشريف[٥٣] للإمام المنتظر (عج). فقد روى الصدوق في كتاب **كمال الدين**، قال: حدثنا محمد بن محمد بن عصام الكليني، قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (ع): «أما ما سألت عنه ـ أرشدك اللّه وثبتك ـ من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمنا.... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة اللّه عليهم»[٥٤].

فقوله (ع) «قد سمع في حديثنا كثيراً» في الرواية الأولى، و«رواة حديثنا» في الرواية الثانية، إشارات واضحة إلى أن مقام الإفتاء لا يُؤهل له إلّا من تتوفر عنده حصيلة علمية كافية.

وهكذا يقفز العلم ليصبح نقطة القوة التي بها يتأهل الإنسان للتصدي للكثير من المواقع القيادية، كما يظهر ذلك في العديد من الروايات، من بينها ما ورد في **كنز العمال**: بعث النبي (ص) وفداً إلى اليمن، فأمّر عليهم أميراً منهم وهو أصغرهم، فمكث أياماً لم يَسِرْ... فقال له رجل يا رسول اللّه أتؤمّره علينا وهو أصغرنا؟ فذكر النبي (ص) قراءته القرآن»[٥٥].

وقراءة القرآن في العصر الإسلامي الأول، خاصة على عهد رسول الله (ص)، كانت العلامة الأبرز على القدرة العلمية عند الإنسان.

فبضم هذه التجليات الأربعة تتضح لنا الصورة الحقيقية للعلم ومكانته في الخطاب التطبيقي للدين...

---

(٥٣) على الظاهر أن أغلب فقهاء الشيعة اعتمدوا هذا الحديث، كما يظهر من كلماتهم في مواقع فقهية شتى، وإن كان ثمة من غمز في بعض السند كالشيخ المنتظري في كتابه *دراسات في ولاية الفقيه*، مع أنه اعتمده في النهاية كما يظهر من عبارته التالية، فقد قال ما نصه: «ومسند الشيخ لا بأس به. وابن عصام وإن لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولكن كونه من مشايخ الصدوق ونقله عنه مترضياً عليه يكفي في الاعتماد عليه.

«وإنما الإشكال في إسحاق بن يعقوب، فإنه مجهول. والرواية بمضمونها وإن كانت تدل على جلالته، ولكن الراوي لها نفسه.

«اللهم إلّا أن يقال أن نقل الكليني عنه يدل على اعتماده عليه. ولكن في النفس منه شيء وهو أن الكليني لم يذكر الرواية في الكافي، فما هو الوجه في ذلك؟» *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*، الشيخ حسين المنتظري، ج ١، ص ٤٧٨، الدار الإسلامية، لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

(٥٤) كمال الدين، *الشيخ الصدوق*، ج ٢، ص ٤٨٣.

(٥٥) *ميزان الحكمة*، ج ٨، ص ٧٩.

ومن خلال تأملنا في الخطاب النظري والتطبيقي معاً، نجد أن الدين يدعو إلى «حب العلم»، إذ لا يمكن ترجمة كل المقدمات والإشارات الكبيرة الكثيرة الأهمية التي تم استعراضها في الخطابين، إلّا بذلك فكلها يفهم منها الدعوة لحب وتقديس العلم.

ويبدو أن المسلمين في العصر الإسلامي الأول فهموا ذلك من الخطاب الديني، لذلك نجد أنهم اندفعوا بسوق ملحوظ نحو العلم... وما وصلنا عن أرقام في هذا الصدد يحكي هذه الحقيقة... فقد ذكر بعض المؤرخين أن الضحّاك بن مزاعم معلم الصبيان ومؤدبهم - توفي سنة ١٠٥هـ - كان يضطر لكثرة تلاميذه أن يطوف على حمار ليشرف على طلاب مكتبته الذين بلغ عددهم ثلاثة آلاف صبي[٥٦].

كما نقل في **طبقات القراء، والتهذيب** لابن عساكر، أن أبو الدرداء قال لبعض جلسائه: أعدد من يقرأ عندي القرآن فعدهم فبلغوا ألفاً وستماية. وكان لكل عشرة منهم مقرىء (أي معلم) وأبو الدرداء يشرف على الجميع[٥٧].

**فلسفة «حب العلم»** عندما نصل إلى هذه الحقيقة، القائلة بأن الدين يدعو إلى «حب العلم»، لا بد أن نتساءل فيما بيننا «لماذا؟»...

لماذا يدعو الدين إلى «حب العلم»... ما هي الفلسفة وراء ذلك؟

إن هذه الفلسفة يمكن ترجمتها في ثلاثة أمور:

١) مغفرة الحق...

فكل إنسان مطالب شرعاً وعقلاً بأن يمتثل للغرض الأساسي الذي وجد من أجله... وهو ما نطقت به الآية المباركة:

«وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون»[٥٨].

فما من إنسان إلّا وهو ملزم بالتعبد، والطريق إلى التعبد الصحيح هو المعرفة والعلم،

---

(٥٦) الدكتور حسين الحاج حسن، *نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية*، مؤسسة الوفاء، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، ج ١، ص ٢٠٠.

(٥٧) *دراسات في الحديث والمحدثين*، هاشم معروف الحسيني.

(٥٨) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

فلولاهما ما أمكن الإنسان تشخيص الإلزاميات والتعبد بها... ولهذا ورد في بعض الروايات «إلّا ليعبدون» بـ«إلّا ليعرفون»[٥٩].

فالعلم هو الطريق لمعرفة الحق، والحقائق الكبرى والصغرى... ولهذا أشعرت بعض الآيات بأن العلم هو الفرض من خلق الكون، بينما الفرض النهائي إنما هو العبادة، لكن إنما جاء ذلك الإشعار للتأكيد على طريقة العلم للعبادة، فالمؤدي إلى العبادة الصحيحة إنما هو العلم، ومن دونه حتى لو وجدت عبادة فإنها تكون ناقصة...

فلأن المطلوب عبادة عالمة، أصبح العلم طريقاً إليها.

يقول تعالى:

«اللّه الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن اللّه على كل شيء قدير وأن اللّه قد أحاط بكل شيء علماً»[٦٠].

فالآية تبين أن الخلق المذكور إنما وُجد «لتعلموا»، لكن الذي يكشف أن العلم ليس هو الغاية النهائية ـ وإن أمكن عدّه غايةً صغرى أو سابقة للغاية النهائية وممهدة لها، أن التكليف والإلزام لا يتوقف عند مجرد العلم بالحقيقة، وإنما يجب امتثالها عملياً وهو العبادة... فالعلم ليس هو الغاية النهائية وإنما هو طريق لها، والغاية النهائية هي العلم... لكن عندما عبرت الآية المباركة عن العلم بوصفه غاية للخلق، كي تؤكد على أن المطلوب عبادة ناتجة عن علم ومعرفة، لأن العلم هو الذي يكشف لنا حقيقة العبادة ويمكننا من تطبيقها على الوجه الصحيح...

يقول السيد المدرسي في تعليقه على هذه الآية «العلم حكمة بالغة من حكم الخلق، ذلك أن الغاية من خلق الله البشر العبادة، وأفضل العبادة تلك التي تكون عن معرفة، وقد ظهرت آيات اللّه تعالى في خلق السموات والأرض وتدبيرهما، حيث يعلم الإنسان علم اليقين (إن الله على كل شيء قدير)»[٦١].

وفي هذا السياق أيضاً جاءت آية قرآنية أخرى، وإن كانت تفاصيلها تتجه نحو شيء آخر غير الغرض من الخلق... حيق قال تعالى:

---

(٥٩) راجع في هذا الشأن كتاب المثقف وقضايا الدين والمجتمع، للمؤلف، الصادر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ضمن سلسلة آفاق في البناء الحضاري، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، ص ٢٢.

(٦٠) سورة الطلاق، الآية ١٢.

(٦١) السيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، دار نشر المدرسي للطباعة والنشر، طهران، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، ج ٦، ص ٣٥.

«هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولوا الألباب»[٦٢].

وما يزيد هذه الحقيقة ـ طريقة العلم للعبادة ـ تأكيداً، حصر الآيات القرآنية من يخشى اللّه في العلماء فقط، وذلك يعني أن العالم هو الذي يعبد اللّه حق عبادته... فقد قال سبحانه:

«ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى اللّه من عباده العلماء إن الله عزيز غفور»[٦٣].

وقد ورد في تفسير هذه الآية المباركة عن الإمام علي بن الحسين (ع) أنه قال: وما العلم بالله والعمل إلّا إلفان مؤتلفان. فمن عرف الله خافه، وحثه الخوف على العمل بطاعة الله. وإن أرباب العلم وأتباعهم الذين عرفوا اللّه فعملوا له ورغبوا إليه، وقد قال اللّه: «إنما يخشى اللّه من عباده العلماء»[٦٤].

إذاً... فالإنسان مطالب بأن يتعبد بهيئات عبادية صحيحة ـ فعلية أو قولية أو غير ذلك، وذلك التعبد لا يتم إلّا بواسطة العلم، فلولاه ما تمكن ذلك الإنسان من معرفة الحق والحقائق والأحكام وما أشبه... وقد ورد عن الإمام علي (ع) في هذا الشأن رواية نقلها الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بالعلم يطاع الله ويعبد، وبالعلم يعرف اللّه ويوحد، وبالعلم توصل الأرحام، وبه يعرف الحلال والحرام»[٦٥].

فالعلم هو طريقنا لمعرفة الحق والحقائق، لهذا دعا الدين إلى حبه.

٢) فهم الحياة...

حين جاء بنا الخالق جلّت قدرته إلى هذه الدنيا، لم يشأ لنا حياة كحياة الحيوانات نسير في الحياة بلا هدف ولا نهتدي سبيلاً، وإنما على العكس من ذلك فقد أراد لنا الهداية ودلّنا عليها... كما قال مقال:

«وهديناه النجدين»[٦٦].

---

(٦٢) سورة إبراهيم، الآية ٥٢.

(٦٣) سورة فاطر، الآية ٢٨.

(٦٤) تفسير نور الثقلين، ج ٤، ص ٣٥٩.

(٦٥) بحار الأنوار، ج ١، ص ١٦٦.

(٦٦) سورة البلد، الآية ١٠.

«يريد اللّه ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم»[٦٧].

«قد جاءكم من اللّه نور وكتاب مبين، يهدي به اللّه من اتبع رضوانه سبل السلام...»[٦٨].

وهذه الهداية التي يريدها الله سبحانه لنا تتحقق بواسطتين، الأولى معرفة «الاهتداء إلى» النظرية التي تتمثل في الأحكام «القوانين الدينية وهي ما تحدثت عنه في الأمر الأول... والثانية معرفة «الاهتداء إلى» الواقع الذي يعيش فيه الإنسان، وهو يتمثل في الأنظمة والقوانين التي تسير عليها الحياة، المسماة سنناً في الاصطلاح القرآني.

فالهداية تتلخص في العلم بهذين الأمرين، القوانين الدينية، والقوانين الحياتية...

والقوانين الحياتية تعني الإجابة على أسئلة عدة: كيف تسير الحياة، ما هي العوامل التي تؤثر في حركتها، ما هي مؤديات مواقف الإنسان الخيرة والشريرة، كيف ننظر إلى الماضي ونستفيد منه... وما إلى ذلك...؟

ومعرفة هذه الأمور والإجابة عليها في غاية الضرورة بالنسبة للإنسان، لأن الذي لا يعي سنن الحياة لن يتمكن من التعامل معها، مثل الطبيب الذي لا يعرف حركة الجسد والعوامل المؤثرة فيه فإنه سيصعب عليه علاجه.

لهذا نجد الآيات القرآنية تضيء لنا سنن الحياة باستمرار، وتربط كثيراً من النتائج بأسبابها وهي السنن...

فهي في البدء تأمرنا بالعودة إلى السنن، كما في قوله تعالى:

«قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين»[٦٩].

«قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق...»[٧٠].

ثم تنبهنا إلى أن كثيراً من النتائج خاضعة لسنن ثابتة، كما في قوله تعالى:

«ولا يحيق المكر السيء إلّا بأهله فهل ينظرون إلّا سنة الأولين فلن تجد لسنة اللّه تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً»[٧١].

---

(٦٧) سورة النساء، الآية ٢٦.

(٦٨) سورة المائدة، الآيتان ١٥ ـ ١٦.

(٦٩) سورة آل عمران، الآية ١٣٧.

(٧٠) سورة العنكبوت، الآية ٢٠.

(٧١) سورة فاطر، الآية ٤٣.

ففي هذه الآية إشعار للإنسان بأن المكر السيء نتيجته تعود إلى صاحبه، وذلك بمقتضى سنة ثابتة من سنن اللّه في الحياة.

فإذاً لا مناص للإنسان يمنعه من الاهتمام بهذه السنن، بل لا بد له من معرفتها كيما يحرز الهداية...

«فهل ينظرون إلّا سنة الأولين».

وفي ذلك دعوة للاطلاع على هذه السنن... ولكن السؤال: كيف يتسنى للإنسان الاطلاع عليها؟

إنه عبر العلم، فالعلم هو الطريق الذي يفتح عقل الإنسان على هذه السنن، لأن من شأنه ربط النتائج بالأسباب دائماً... كما أنه يعرف الإنسان بتلك السنن ويطلعه على حقيقتها... لذلك نجد الخطاب القرآني في كثير من المواقع يبين أن العالم هو الذي يهتدي إلى السنّة...

لاحظ تسلسل كل آية من هذه الآيات المباركة:

«فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا إن في ذلك لآية لقوم يعلمون»[٧٢].

فهذه الآية تبين أن سبب تلاشي تلك الحضارة راجع إلى الظلم الذي استشرى في أوساطها، ثم تبين بأن من يعي هذه الحقيقة ويربط بين تلك النتيجة «تلاشي الحضارة» وهذا السبب «الظلم» إنما هو الإنسان العالم «لقوم يعلمون».

وعلى غرار هذه الآية تأتي عدة آيات قرآنية منها قوله تعالى:

«والذين هاجروا في اللّه من بعدما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة ولأجر الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون»[٧٣].

«فأذاقهم اللّه الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون»[٧٤].

فكل هذه الآيات تؤكد تلك الحقيقة، وإن من تشبع بالعلم هو القادر على معرفة سنن اللّه في الحياة من خلال ربطه النتائج التي يشاهدها بالأسباب الكامنة وراءها... وقد لخصت هذه الحقيقة آية قرآنية مختصرة، وذلك في قوله تعالى:

---

(٧٢) سورة النمل، الآية ٥٢.

(٧٣) سورة النحل، الآية ٤١.

(٧٤) سورة الزمر، الآية ٢٦.

«وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلّا العالـمون»[٧٥].

من هنا أيضاً تأتي ضرورة «حب العلم» لأنه طريق لـمعرفة سنن الـحياة، أي طريق لتشخيص الواقع الذي هو بدوره يقع في سياق تحقيق الهداية بالنسبة للإنسان.

٣) تحريك الإنسان نحو بناء واقعه بـمنهج صحيح...

وهذا هو الأمر الثالث الـمترجم لفلسفة «حب العلم» بغميمة الأمرين السابقين... وبه تكتمل تلك الفلسفة، وذلك أن الأمر الأول يعني بالتعرف على قوانين الدين وأنظمته، والثاني يهتم بفقه الحياة وإدراك طبيعة حركتها، أما الثالث فهو يرتبط ببناء الحياة بعد فقهها... ويبدو ُن ذلك ملخص ما يقود الإنسان نحو التكامل في الـحياة، والسبب فيها جميعاً العلم، فالعلم إذاً سبيل الإنسان للتكامل على الجهتين الشخصية والاجتماعية.

ولهذا فإني حين أستخدم هذا التركيب «بناء الواقع» فإني أعني به واقع الإنسان الشخصي ثم واقعه الاجتماعي... وهذا ما يتكفل به العلم فهو يوجد ديناميكية عند الإنسان تدفعه لبناء ذاته ومحيطه... وقد ُشعرتنا الآيات القرآنية بذلك مراراً...

تأمل على سبيل الـمثال في هذه الآية الـمباركة... قال تعالى:

«قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلّا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الـخير وما مسّني السوء»[٧٦].

فتجاوز الإخفاقات في الـحياة «السوء»، وإحراز الـمكاسب «الـخير» رهين بتوفر عناصر علمية عند الإنسان «ولو كنت أعلم الغيب»... فالعلم إذاً هو الذي يقود الإنسان لبناء واقعه، الـمعبّر عنه في الآية الـمباركة باستكثار الـخير وتـجنب السوء.

لاحظ أيضاً هذه الآية... يقول تعالى:

«فلما قضينا عليه الـموت ما دلهم على موته إلّا دابة الأرض تأكل منسأته فلما خرّ تبينت الـجن ُن لو كان يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب الـمهين»[٧٧]..

وهي تبين أن بقاء الـجن في العذاب الـمهين، إنما كان نتيجة طبيعية للجهل... وفي ذلك دلالة كافية على أن ذلك العذاب الـمهين ـ والذي يـمكن أن نعبر عنه باصطلاحنا اليوم الوهن الشخصي والاجتماعي، لا بـمعنى أن الـجن كانوا أذلاء اجتماعياً على عهد

---

(٧٥) سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

(٧٦) سورة الأعراف، الآية ١٨٨.

(٧٧) سورة سبأ، الآية ١٤.

سليمان (ع)، وإنما بمعنى الآية في عمومها اللفظي تقود إلى هذا المعنى باعتبار أن المورد لا يخصص الوارد ـ يمكن أن ينقضي ويتصرم لو تمسك الإنسان بالعلم.

وهذا مفاد ما صرح به الإمام علي (ع) في قوله:

«اكتسبوا العلم يكسبكم الحياة»[٧٨].

فالعلم إذاً هو السبيل لبناء الواقع والسيطرة على نواقصه.. ويمكن هنا الاستفادة من شواهد عديدة من شأنها التدليل على هذه الحقيقة، وعلى رأسها تجربة الرسول (ص)، فهو عندما بث العلم في وسط المجتمع الجاهلي استطاع السيطرة على العديد من النواقص، كالجهل الذي هو من أخطر النواقص، حيث أصبح المجتمع الذي لا يقرأ ولا يكتب مصدّراً للعلوم والمعارف وباعثاً لها ـ كما مرّ معنا في الفصل الأول.

وهكذا كان شأن النواقص الاجتماعية، فالمجتمع المفكك أصبح ليس مترابطاً فحسب وإنما أمة واحدة تفوقت بسماتها الاجتماعية على سائر الأمم...

«وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس»[٧٩].

«كنتم خير أمة أخرجت للناس»[٨٠].

بل حتى النواقص الاقتصادية شهدت تقلصاً ملحوظاً في فترة وجيزة من مجيء الرسول (ص) إلى المدينة... فقبل الهجرة كان الأوس والخزرج على درجة من الضعف والوهن الاقتصادي، وكان عماد تلك القوة بيد اليهود، فقد كانوا «أصحاب الثروة والجاه لاحتلالهم أخصب المواقع في المدينة المنورة»[٨١]، كما كان عماد «الصناعة والتجارة المحلية في أيدي معظم اليهود»[٨٢]، هذا عدا عن معرفتهم «بشؤون الزراعة الخاصة، بمعنى أن لكل عائلة تقريباً حائطاً أو نخلاً يعملون فيه بأنفسهم لسد حاجاتهم اليومية»[٨٣]، لكن بعد مجيء الرسول (ص) انقلبت المعادلة، فأخذ الوضع الاقتصادي ينمو ويتطور لدرجة اقترب فيها المسلمون من حد الاكتفاء الذاتي، وهذا ما أثار حفيظة اليهود...

---

(٧٨) *ميزان الحكمة*، ج ٦، ص ٤٥٢.

(٧٩) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٨٠) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٨١) و(٨٢) و(٨٣) الدكتور عبدالله عبد العزيز بن إدريس، *مجتمع المدينة في عهد الرسول (ص)*، مطابع جامعة الملك سعود ١٤١٢هـ، ص ٤٤ و٥٧.

وقد أحسن الدكتور عبدالله بن أدريس قولاً عندما مرّ على هذا الموضوع في أحد مؤلفاته، واستنتج قائلاً: «إن اليهود وهم مركز الثقل في الحياة الاقتصادية والمالية في المدينة، شعروا بالخوف من انفلات تلك الهيمنة من أيديهم وهم يرون تزايد المهاجرين إلى المدينة وفيهم كبار رجال الاقتصاد والتجارة من قريش وثقيف. ومما زاد خوف اليهود، أن مركز المهاجرين الاجتماعي قد ازداد قوة بعد انتصارهم الحربي والسياسي يوم بدر...»(٨٤)، هذا غير ما انعكس أيضاً على الأنصار، لأن أي تقدم اقتصادي أو اجتماعي عند الأوس والخزرج كان يخيف اليهود حتى قبل الهجرة والإسلام»(٨٥).

كما يمكن رؤية هذه الحقيقة في التجربة الغربية، حيث إن الحركة العلمية عندهم ألقت بظلالها على كثير من الثغرات وسدّتها... يقول بيروتز في هذا الشأن في كتابه *ضرورة العلم*: «كان الفقر في القرن الثامن عشر أكبر مشكلة اجتماعية مستعصية على الحل في أوروبا، ففي ميونخ كان الفقراء يعيشون في الشوارع، أو يتجمعون في أحياء مكتظة وقذرة بصورة رهيبة. وكان المرء يشاهد في كل مكان متسولين سقيمي الأجسام في أسمال بالية، فيدفع لهم الناس ما تيسر بسرعة لكي يتخلصوا منهم، وكانت ظروف معيشتهم تشبه ظروف المعيشة في كلكوتا بالهند اليوم، مع الفارق بأن الفقير في كلكوتا لا يتجمد من البرد. لقد كان الوضع في لندن مختلفاً إلى حدٍّ ما، فقد اشتكى العالم الألماني ج. ليشتبرج من أنه لم يكن قادراً على التجوال من دون أن تضايقه طوال الوقت المومسات والنشالون، وكان معظمهم من الأطفال. وغالباً ما كانت مواسم الحصاد السيىء والشتاء القارس تقضي على عشر السكان في الأرياف، لكن العلم والثقافة أزالا هذا البؤس عن جزء كبير من عالم اليوم»(٨٦).

ثم في مقارنة ممتازة قام بها المؤلف نفسه «بيروتز» بين الثورة الثقافية في الصين وبين النهضة العلمية في أوروبا، توصل إلى أن النموذج الأوروبي في النهضة ـ المعتمد على العلم ـ كان أفضل من النموذج الصيني ـ الذي كان أساسه تجاهل العلم والتركيز على القوة الاقتصادية بصورة مباشرة... والسر في ذلك أن التركيز على الاقتصاد بصورة مباشرة أبقى الأدوات الاقتصادية على حالها، بينما التركيز على العلم فتح أبواباً كثيرة كان من شأنها حل مشاكل اقتصادية مهمة وسهل مهمة الإنتاج والتصدير.

فطرح في البداية تساؤلاً «أليس الإعلان عن إيقاف البحث العلمي وتسيير الأمور بما لدينا

---

(٨٤) و(٨٥) *المصدر نفسه*، ص ٤٧ و٥٨.

(٨٦) *ضرورة العلم دراسة في العلم والعلماء*، مصدر سابق، ص ١٨.

من معرفة هو الأفضل، فنستفيد عندئذ من المال المتوافر في تخفيض الضرائب؟».

ثم أجاب قائلاً: «لقد أجرت الصين هذه التجربة ـ وهي عدم التركيز المباشر على العلم واستغلال تكاليفه في تخفيض الضرائب ـ وأطلقت عليها تعبيراً ملطفاً «الثورة الثقافية»، فكلف العلماء بأعمال مجهدة، وأقفلت معاهد البحث، أو شُلّ عملها بالمناقشات الأزلية حول أهدافها السياسية. أما الباحثون المستقلون من العلماء فقد أمروا بالتخلي عن أحلامهم النرجسية، وبأن ينشروا أعمالهم من دون ذكر أسمائهم، وأن يعزوا نجاحهم لقيادة الرئيس ماو الحكيمة.

فماذا كانت النتيجة؟ هل أرجعت الثورة الثقافية الشعب الصيني إلى مثل روسو الأعلى الذي هو الآن مثل العديد من الشبان في الغرب، أي إلى مجتمع مكوّن من الرجال والنساء النبلاء الذين أصبحوا في انسجام مع الطبيعة؟ بالعكس تماماً، فقد جرتهم إلى شفير انهيار اقتصادي، لأن إبقاء الناس جميعاً طاعمين كاسين، وبصحة جيدة، وحماية البلاد من الغزو الأجنبي، هما مسألتان لا يمكن أن يحلا من دون العلم، والسبب في ذلك لا يعود فحسب إلى مواجهة مشكلات جديدة تتطلب الحل باستمرار، بل إلى أن المعرفة المتوافرة لا يمكن من دون العلم تطبيقها بوعي وذكاء، ولا يمكن صياغتها وطرحها من دون تدريب علمي متقدم. فالعلم إذاً وجد لكي يبقى، كما لا يمكن أن نرغب في بقائه بعيداً، بل يجب الاستفادة منه إلى أقصى حد»[٨٧].

هكذا هو شأن العلم إذاً، وهذه هي فلسفته، ومن خلالها ندرك جيداً لماذا حثنا الخطاب الديني النظري والتطبيقي على «حب العلم»... إن السبب يكمن في هذه الفلسفة المنحلّة إلى أمور استراتيجية ثلاثة «معرفة الحق والحقائق الدينية، فقه الحياة ومعرفة قوانينها، بناء الواقع الشخصي والاجتماعي».

**كيف نتعلم العلم؟** قبل أن نجيب على هذا التساؤل ينبغي أن نعرف محيطه، من خلال تعريف العلوم المقصودة في هذا السؤال، وذلك أن لكل علم بعض ما يتميز به في طرق التحصيل والاستقبال، وإن كانت سائر العلوم تلتقي مع بعضها في دوائر كثيرة، ولهذا فإن الإجابة التي ستعرض قد تكون بنسبة ما منطبقة على كل علم، وإن كنت قاصداً منها نوعية خاصة من بين تلك العلوم.

يمكن النظر إلى العلوم من زاويتين تناسباً مع طبيعة العلوم نفسها: الزاوية الأولى العلوم

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

المعلوماتية، وهي تراكم من الحقول العلمية التي ليس لها آثار دينية أو اجتماعية مباشرة، كعلم اللغة العربية والرياضيات والفيزياء وكثير أشباهها.

والزاوية الثانية العلوم الدينية، وهي كل ماله أثر ديني ودنيوي وأخروي ـ أو اجتماعي من تلك العلوم... وبذلك تكون دائرة هذه العلوم مستوعبة للعلوم الدينية البحتة، وأيضاً كل ماله أثر ديني أو اجتماعي في سائر العلوم الأخرى، كالشق الذي يتصل بمباحث الربا وتوزيع الثروة والعدالة الاجتماعية في علم الاقتصاد، أو الشق الذي يتعلق بالمحافظة على الحياة الإنسانية والنظام في علم الأحياء ـ البيولوجيا ـ أو البعد الذي له علاقة بالسيطرة والحكم والإدارة في علم السياسة وما أشبه... فكل هذه الشقوق والأبعاد ذات صلة بالدين والمجتمع ولها آثار مباشرة عليهما.

وما يتعلق بالسؤال المطروح ما جاء في الزاوية الثانية، وإن كانت الإجابة عليه لها نوع شمول لما ورد في الزاوية الأولى أيضاً.

إذاً العلوم كثيرة، ولا شك أنها بأجمعها تقع في طريق النهضة الاجتماعية، ولهذا فإننا حين ننادي بالمشروع الديني المتمثل في هذه القيمة العقلية الأول «حب العلم»، فإننا نعني بالعلم سائر العلوم المعلوماتية والدينية، فالمجتمع الناهض هو المجتمع الذي تتفجر في وسطه سائر العلوم، كما هو شأن المجتمع المصغّر الذي كوّنه الإمام الصادق (ع) فقد تفجرت فيه علوم دينية كالفقه والعقائد، وعلوم معلوماتية كالكيمياء...

لكن لأن العلوم المعلوماتية خارجة عن تخصص المؤلّف، كان من اللازم التركز على العلوم الدينية، خاصة لما فيها من الشمول والاستيعاب، إذ إن كل إنسان ملزم ولو بصورة نسبية بالإحاطة بها، لأنها وسائط لامتثال تعاليم الدين... بعكس العلوم المعلوماتية فهي خالية من الإلزام الفعلي للإنسان، لأنها تختص بصاحبها المتخصص فيها فقط.

بناءً على ذلك ما هي العلوم الدينية التي ينبغي على كل إنسان تعلّمها إما كلياً ـ على نحو التخصص ـ أو نسبياً ـ في حدود الضرورة؟

يمكن تفصيل هذه العلوم كما يتضح لنا من خلال الاستقراء للحاجة الدينية، في أربعة فصول أساسية:

**الفصل الأول، الأسس العقيدية...** والتي يمكن الاصطلاح عليها «ضروريات الدين»، فيها يحصل التمايز التام بين المعتقد المسلم وبين المنكر الكافر...

فهذه الأسس والضروريات ينبغي لكل مسلم التعرّف عليها والاعتراف بها على نحو التفصيل لا الإجمال ـ أي على نحو القطع التفصيلي وليس الإجمالي، وإن كان للبعض رأي

مغاير في هذا الصدد، فقد ذهب الأخوند الخراساني إلى كفاية الإجمالي عند تعذّر التفصيلي في مجال الأصول والمعتقدات وليس الفروع، وذلك في سياق رفضه لكفاية الظن فيها ـ الأصول. قال في لواحق بحثه لدليل الانسداد «إن الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به إلّا أن باب الاعتقاد إجمالاً ـ بما هو واقعه ـ والانقياد له وتحمله غير من.... وبالجملة لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقاديات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها فلا يتحمل إلّا لما هو الواقع ولا ينقاد إلّا له لا لما هو مظنونه...»(٨٨).

وعلى كلٍّ فسواء وجبت على نحو التفصيل مطلقاً ـ في حال الإمكان والتعذر معاً، أم على نحو الإجمال أيضاً ـ في حال التعذّر، فإنه يجب تعلّمها إما كلياً ـ للتخصص ـ أو نسبياً لغيره.

ويقف على رأس هذه العلوم، التوحيد وتجلياته وما يحمل معه من أسماء اللّه وصفاته، وقضية الرسل والرسالات خاصة ما يتصل بالرسالة الختمية، وكذلك الامتداد الطبيعي لهذه الرسالة المتمثل في مشروع الإمامة، لكونها منصباً إلهياً وليست حكماً فرعياً(٨٩)... وبالتالي كل ما يتصل بهذه المسائل من موضوعات.

ويمكن ملاحظة هذا الفصل في قوله تعالى:

«وما أرسلنا من قبلك من رسول إلّا نوحي إليه أنه لا إله إلّا أنا فاعبدون»(٩٠).

---

(٨٨) محمد كاظم الخراساني، *كفاية الاصول*، مؤسسة أهل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤٠٩هـ، ص ٣٢٩.

(٨٩) اختلف في تقرير موضوع الإمامة، فذهب الشيعة الإمامية إلى أن الإمامة منصب إلهي يفتقر إلى اليقين من الله سبحانه وتعالى، في حين ذهب جمهور أهل السنة إلى أنه من الأحكام الفرعية الخاصة بالمكلفين، فتجب «على المسلمين مقدمة لإقامة الحدود وتأمين البلاد وتقويم العباد» لا أكثر من ذلك. السيد محمد الشيرازي، *الوصول الى كفاية الاصول*، ج ٤، ص ٢١٧.

وقد قرر علماء الأصول والمتكلمون الشيعة هذا الأمر بهذه الكيفية، حتى لخصه الآخوند الخراساني في كفايته بقوله «يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة نفسها، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر بعض نعمائه ومعرفة انبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح» وقد فسّر مقصوده بالوجه الصحيح في حاشية الكتاب بقوله «وهو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الآخر»، محمد كاظم الخراساني، *كفاية الاصول*، ص ٣٣٠.

(٩٠) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

«والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون»[٩١].

«فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا...»[٩٢].

ولعل الحقل العلمي المتكفل ببحث دقائق هذه المسائل هو علم الكلام، وإن كان لغيره ثمة صلة به.

**الفصل الثاني، النظريات الكبرى والمفاهيم التفصيلية للدين...** وهي عبارة عن تراكم كبير من السنن الإلهية والأنظمة الربانية المتحكمة في مسيرة الحياة عبر التاريخ، التي لا يطرأ عليها التبدل والتحول... ثم القيم والحكم ـ أو الكلمات كما هو استنتاج السيد محمد تقي المدرسي[٩٣] الأكثر تفصيلاً، والتي ما هي إلّا إشعاعات للسنن الإلهية وتجلياتها التفصيلية في مختلف مرافق الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... وهكذا تليها المجاميع الهائلة من الوصايا والإرشادات الدينية التي تمتلىء بها صفحات القرآن العظيم، الملحوظة في توصيات الخالق جلّ وعلا إلى أنبيائه، أو في إرشادات الأنبياء والحكماء إلى مجتمعاتهم.

ويمكن رؤية هذا الفصل في عدة آيات قرآنية، منها قوله تعالى:

السنن: «قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين»[٩٤].

القيم: «فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته...»[٩٥] «وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته...»[٩٦].

الوصايا: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه...»[٩٧].

---

(٩١) سورة البقرة، الآية ٤.

(٩٢) سورة التغابن، الآية ٨.

(٩٣) سمعتُها منه مشافهةً، ولم أقرأها له في كتاب ... فقد أكد سماحته أنه تتبع الآيات القرآنية كثيراً، فاكتشف أن القرآن الكريم يطلق على القيم «كلمات».

(٩٤) سورة آل عمران، الآية ١٣٧.

(٩٥) سورة الأعراف، الآية ١٥٨.

(٩٦) سورة الأنعام، الآية ١١٥.

(٩٧) سورة الشورى، الآية ١٣.

«ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً...»[٩٨].

ومن المفترض أن يكون الحقل العلمي المناقش لجميع هذه النظريات والمفاهيم، علم القرآن الكريم ـ لا بالمعنى الأخص المنحصر في مفردات كالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وغيرها، وإنما بالمعنى الأعم بالشكل الذي يشمل التفسير والتدبر المنطقي والموضوعي، وغير ذلك.

**الفصل الثالث، التشريعات في مجالي العبادات والمعاملات...** وهي تنحل في هيئة أحكام تكليفية ـ إلزامية وترخيصية ـ ووضعية.

وتلحظ مثل هذه الأمور في العرض القرآني، في مثل قوله تعالى:

«... وتلك حدود اللّه يبينها لقوم يعلمون»[٩٩].

«يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر...»[١٠٠].

«وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم...»[١٠١].

ويمكن الوقوف على جميع هذه المفردات التشريعية، في خصوص علم الفقه، فهو المتكفل باستيعابها جميعاً.

الفصل الرابع: مناهج النظر والتفكير... وهي عبارة عن السبل والطرق التي تهدي العقل في سعيه نحو الحقائق والأفكار... وذلك أن الدين حين شرّع لنا أحكاماً من جهة، وأمرنا بالتعقل والتفكير من جهة أخرى، فإنه وضع لنا طرقاً من شأنها قيادة العقل إلى تلك الأحكام، وصيانته من الزلل، وتلك الطرق من قبيل الاستناد إلى اليقين، وعدم إغفال الغيب... إلخ.

وقد عبّرت الآيات القرآنية عن هذه الطرق تارة بالمنهج وتارة بالسبل، كما في قوله تعالى:

«لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً»[١٠٢].

«وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله»[١٠٣].

---

(٩٨) سورة لقمان، الآية ١٨.

(٩٩) سورة البقرة، الآية ٢٣٠.

(١٠٠) سورة لقمان، الآية ١٧.

(١٠١) سورة المائدة، الآية ٤٩.

(١٠٢) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(١٠٣) سورة الأنعام، الآسة ١٥٣.

وهذه المناهج والسبل يهتم بمناقشتها علماء الأصول والفلسفة.

هذه الفصول العلمية الأربعة من أهم ما يحتاجه الإنسان من زاد علمي في حياته الدينية... ولكن كيف؟

أما الفصل الأول فالحاجة إليه ذاتية، أي إن التعرف عليه والاعتراف به مطلوب لذاته «لنفسه»، فالواجب بذلك يكون نفسياً لا غيرياً، والوجه في نفسيته هو لكون اللّه سبحانه وتعالى ـ مثلاً ـ «مستجمعاً لجميع صفات الكمال فيستحق أن يُعرف»[١٠٤].... مع ملاحظة أن هناك من أشار إلى غيريته، حين بنى على أن المعرفة واجبة لشكر المنعم أو للأمن من الضرر[١٠٥].

وأما الفصل الثاني فلأن الكثير من المواقف الدينية في الحياة تبتني على المعرفة السليمة بطبيعة حركة الحياة، وعلى فهم رؤى الدين العامة المتجسدة في القيم والوصايا، وليس الخاصة فحسب كالأحكام.

وأما الفصل الثالث فإن معرفة ما فيه من علوم «التشريعات» هو الطريق الوحيد للتعبد الصحيح والامتثال المطلوب، فمن دون معرفة الأحكام لا يمكن امتثال أوامر الدين كما أُريدت... ومن هذا المنطلق اشتهر على ألسن الفقهاء أن العبادات توفيقية، أي لا يجزي بل لا يجوز الإتيان بها إلّا بالصورة التي رسمها الشارع المقدس فقط، ولا يمكن التصرف فيها بحال... وذلك من قبيل قول رسول الله (ص):

«صلوا كما رأيتموني أصلي».

«خذوا عني مناسككم».

ولا يتصوّر هنا أن الأمر مقتصر على العبادات فقط دون المعاملات، لا بل هو يشمل الأخيرة أيضاً... لكن غاية ما يقال هنا أن العبادات أحكامها من نوع «المحدثة» من قبل الشارع فلا يمكن التصرف فيها، وأما المعاملات فأحكامها من نوع «المقرّة»، على اعتبار أن المعاملات حياة قائمة لكن الشارع جاء وشذّ بها فأقر بعضها كبيع المعطاة، وردع عن بعضها الآخر كالربا... فالمعاملات نعم هي حياة، إلّا أنها تستبطن أحكاماً كثيرة بعضها

(١٠٤) محمد جعفر المروّج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مطبعة الخيام، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، ج ٥، ص ١٠٣.

(١٠٥) راجع المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤، وكذلك الوصول الى كفاية الاصول، مصدر سابق، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

جاء على سبيل الإقرار والبعض الآخر على سبيل الردع، مع ملاحظة أن الإقرار ليس من الضرورة أن يكون فعلياً، وإنما يكتفي فيه بعدم الردع... وقد اشتهر هذا الأخير على ألسن الفقهاء قديماً وحديثاً، فمثلاً في تقريرهم لحجية الخبر الواحد يستدلون بقيام السيرة العقلائية على العمل به، ثم يؤكدون على ثبوتها حتى على فرض عدم وجود نص واضح يُقرُّها، بعدم صدور ردع واضح عنها من قبل الشارع.

فكما أن العبادات عبارة عن تشريعات توقيفية، كذلك المعاملات تستبطن تشريعات بنوعيها الإلزامية والترخيصية... ولهذا ورد في الحديث:

«التاجر فاجر حتى يتفقه في الدين».

وأما الفصل الرابع فلتعذر الوصول إلى الحقائق والأفكار من دونها، ولهذا ورد النهي من الشارع عن اتباع المناهج غير الدينية، كما مرّ في قوله تعالى:

«ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله».

بهذا نكون قد حددنا ماهية العلم المقصود في السؤال السابق... ولكن تبقى الإجابة على السؤال شاغرة... وهو كيف نحصل على العلم في تلك الفصول الأربعة، أو كيف نتعلّمها؟

في الحقيقة هناك خلفيات مهمة وراء طرح هذا التساؤل... بمعنى أن هذا التساؤل لم يأت من فراغ، وإنما له محفزاته الخاصة.

تتلخص هذه المحفزات، في كثرة حدوث الاشتباه بين العلم واللاعلم عند المحصّل، إذ ليس كل ما في الساحة من أفكار وأثارات يعد علماً، فبعضه علم وبعضه الآخر لا علم... ما يعني أن المحصّل للعلم لا بد أن يعرف كيف يميّز بينها حتى لا يتحول عقله على جامع للتناقضات.

ويضاف إلى ذلك إشكالية أخرى لا تقل أهمية عن هذه، تتعلق بكيفية تراكم العلم عند الإنسان المحصّل، فهناك من المحصّلين للعلم من يعتمد المتابعة الشخصية المجرّدة المصطلح عليها «التثقيف الذاتي»، باعتقاد أن هذه الطريقة كفيلة بإعطاء الإنسان كل ما يحتاج من معارف وعلوم... وهناك من يعتمد على مجرد المحاكاة اليومية خصوصاً إذا كان يعيش في وسط علمي، فيعتمد على النقولات والمسموعات والأفكار السريعة، بزعم أنها، بمجموعها تشكل علماً... وهكذا.

وفي تصوري أن المحصّل ينبغي أن ينتبه لمثل هذه المسائل، ولا يعتمد أي طريقة في تحصيل العلم ـ الديني على وجه الخصوص ـ لأن العبرة بالنتائج والمؤديات، فإذا لم يدقق

المحصل في أخذ العلم، فإنه معرّض للوقوع في مشاكل علمية قد تكون خطيرة جداً في المستقبل، وعندها يصعب عليه إذا تراكمت لديه المعارف التدقيق والمراجعة خاصة أنه جُبِلَ على اعتماد طريقة معينة، واقتنع مسبقاً بأفكار كثيرة شكلت بأجمعها أساساً لتلك المخاطر... وليس من السهولة إحصاء كل الأفكار الواصلة إلى ذهن الإنسان ومراجعتها بعد عمر من وصولها...

لهذا لا بد من التدقيق من الوهلة الأولى في طرق تحصيل المعارف والعلوم، فما هي المقدمات الأساسية الواجب مراعاتها في مسيرة التحصيل العلمي ضمن البعد المشار إليه... وهو نفس سؤالنا السابق «كيف نتعلم العلم؟».

إن تعلم العلم يفتقر إلى مقدمات وشروط كثيرة، لن نتعرض لها جميعاً، لأن الكثير منها وإن كان مهماً لا يصح التغافل عنه، إلّا أنه يرتبط بالهدف الذي عُقِدت له هذه الدراسة... ومعنى ذلك أنني سأكتفي باستعراض المقدمات التي لها تماس جوهري بهذه الدراسة، وهي تتأكد في أربع مقدمات

**المقدمة الأولى: معرفة مميزات العلم...** فالعلم ليس كل ما يسمعه الإنسان من تصورات وأفكار، والعالم ليس هو المحتضن لتلك التصورات، ولو كان العلم كذلك لما وصف القرآن الكريم الكثير من الناس بالجهلة، مع أن فيهم من يُنظر إليه بصفته عالماً...

كما قال تعالى:

«قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون»[١٠٦].

مع أن أخوة يوسف (ع) ما كانوا جاهلين بمعنى نقص المعلومات، بل إن بعضهم كان على درجة من العلم ككبيرهم ـ كما يظهر من العديد من الروايات المفسرة للآيات من سورة يوسف ـ ولكن جهلهم يشير إلى نقص علمي آخر.

ويقول تعالى:

«أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم تجهلون»[١٠٧].

فقد وصفتهم الآية بالجهل بأجمعهم ولم تستثن منهم أحداً، مع أن قوم لوط لم يكونوا جميعاً أميين، وإنما كان فيهم من يمكن إضافة العلم له.

فالآيات القرآنية أضافت الجهل إلى بعض الشعوب مع وجود بعض المتسمين بالعلم...

---

(١٠٦) سورة يوسف، الآية ٨٩.

(١٠٧) سورة النمل، الآية ٥٥.

وفي بعض الأحيان لا تصف الآيات أحداً بالجهل وإنما تسلب منهم صفة العلم، كما في قوله تعالى:

«ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»[١٠٨].

إن الذين ضغطوا على رسول الله (ص) ووقفوا ضده وسعوا لحرف رسالته الإسلامية، لم يكونوا بأجمعهم جهلة بالمعنى المصطلح، ففيهم الرهبان والقساوسة من اليهود والنصارى، مع ذلك الآية المباركة تسلب منهم صفة العلم.

فوصف من ينظر إليه بصفته عالماً بالجهل، وسلب صفة العلم عن أمثاله أيضاً، يشير إلى أن للعلم مميزات خاصة... وهذه المميزات يمكن تشخيصها من خلال الفصل بين المفارقات التالية:

**بين العلم والمعلومة...** إن الإنسان المحصِّل تطرق مسامعه الكثير من المعلومات بين الحين والآخر، لكن هذه المعلومات لا يمكن أن تُعتبر علماً لعدم وجود الرابط بينها، وعدم التحقق من صدقها وكذبها، إذ من المتعسّر على الإنسان تمحيص كل معلومة تصل إليه... فما دامت تلك المعلومات متناثرة لا يجمعها جامع، وغير متحقق من دقتها، فلا يمكن وصفها بالعلم...

فالعلم إنما هو الثوابت والأصول الجامعة لسائر الأفكار المتناثرة... ويمكن ملاحظة ذلك جلياً في دائرة علم السياسة مثلاً، ففيها المعلومة المجرّدة وفيها الفكرة والنظرية... فالمعرفة ببعض مفردات التاريخ السياسي للدول، وبعض مفردات الجغرافيا السياسية المعاصرة، وبعض القوانين الرائجة، وأسماء بعض الرؤساء والوزراء، كل هذه الأمور تعد من قبيل المعلومة المجردة، أما العلم فهو النظرية المستمدة قوتها من كل ذلك التراكم من المعلومات.

وهذا الفارق يمكن ملاحظته في الأشخاص كثيراً، حيث يمر عليك أحياناً من تراه مشحوناً بالمعلومات السياسية لا يتوقف من عرضها، لكنه ساذج على مستوى النظرية، لأنه غير قادر على استنباط فكرة من كل تلك المعلومات المتناثرة... بينما يمر عليك أحياناً أخرى من تندر لديه المعلومات لكنه صاحب نظرية، ويمكن التمثيل لذلك بالدكتور إسماعيل صبري مقلد[١٠٩]، فمن يقرأ كتابيه «الاستراتيجية والسياسية الدولية» و«العلاقات

---

(١٠٨) سورة الجاثية، الآية ١٨.

(١٠٩) أستاذ العلاقات السياسية الدولية بقسم العلوم السياسية بكلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة الكويت.

السياسية الدولية دراسة في الأصول والنظريات»، وبعض دراساته في الدوريات الكويتية يكتشف مباشرة أنه رجل حامل لنظرية، لا مجرد معلومات متفرقة.

كما يمكن ملاحظة هذا الأمر في علم الأدب، إذ فرق فيه بين المفردة البليغة والمعرفة ببعض الالسنيات الحديثة، وبين النضج الأدبي... فليس كل من شحن كلامه بالمفردات الأدبية وأظهر المعرفة بالنظريات، «كالبنيوية والسيميائية» يصح اعتباره أديباً، ويُصنّف في سلسلة واحدة مع «كولن ولسون» أو «ماركيز» وأمثالهما... فالأديب الناضج هو صاحب النظرية القادر على استخدامها في فنه بلا تكلف... وهذا هو السر الذي يجعل كتابات عمالقة الأدب سهلة المنال سريعة الفهم، بينما تكون النقودات الأدبية لآخرين ـ المبتدئين خصوصاً ـ بمسيرة الفهم، لأن الأول يكتب بلا تكلف، بينما الآخر ليس لديه غير التكلف والتصنّع.

هذه المفارقة هي تماماً ما يمكن استنتاجه في خصوص العلوم الدينية أيضاً، حيث يفرّق فيها بين حفظ بعض الآيات والروايات، ومعرفة بعض النظريات العامة والقواعد الأصولية والمفاهيم الفلسفية، وبين القدرة على تكوين النظرية المستوحاة من كل تلك المعلومات المتفرقة... ولهذا يمكن التفريق بسهولة بين من يحفظ أكبر قدر ممكن من المسائل الفقهية المجردة من غير قدرة على الجمع بينها، وبين الفقيه القادر على استخلاص النظرية منها حتى وإن توقف عند بعض المسائل الجزئية.

هذا هو الفرق بين العلم والمعلومة... فالعلم ليس مجرد الاطلاع على كمٍّ هائل من المعلومات، وإنما القدرة على تحصيل النظرية التي تشكل ثابتاً في حياة الإنسان المحصِّل.

**بين العلم والإثارة...** الإثارة تختلف عن المعلومة، وذلك لما بينهما من نسبة العموم والخصوص المطلق، فكل إثارة معلومة، لكن ليس كل إثارة معلومة على نحو الحتم... وما يهمنا هنا هو خثوث الإثارة.

الإثارة إما مشكلة فكرية تحوم حول قناعات الإنسان الثابتة لتحويلها من الإطلاق إلى النسبية أو رفضها حتى... وأما فكرة جديدة لا تزال في دائرة التساؤل والمناقشة... وكلا هذين الأمرين يشيران إلى أنها قابلة للثبوت والرفض في آن، أي بعد لم تتحول إلى نظرية ثابتة، فهي مجرد فكرة هائمة وغير مستقرة.

أما العلم فهو أفكار ثابتة ومستقرة لا أقل عند حاملها ـ بينما الإثارة غير مستقرة حتى عند حاملها ـ وإن كان الكل يرفضها.

بناء على ذلك فإن مجموع الإثارات لا تشكل علماً، لأنها لم تتحول إلى قناعة راسخة،

بل قد تكون عاملاً أساسياً في هزّ مسلمات الإنسان... نعم يمكن أن تتحول علماً إذا أُجيب عليها، أما مجرد الالتهاء بها فإنه لا يشكل علماً.

ويتجلى هذا الأمر كثيراً خاصة في الأوساط الثقافية، حيث نجد إنساناً يطلق من لسانه إثارة تلو إثارة في فترة وجيزة، لكن من دون أن يملك إجابة على واحدة منها، بينما تجد آخر تندر لديه الإثارة، لكن عقله مليء بالأجوبة والنظريات الثابتة التي استوحاها هو من خلال عمله الثقافي... فالعالم هو الثاني، أما الأول فيصعب تسميته بالعالم لعدم قدرته على وضع الأجوبة، بل قد تكون حتى قناعاته ومسلماته مهزوزة بسبب كثرة الإثارات الحائرة.

فالعلم بذلك يكون قناعات ثابتة وليس مجرد إثارات متكاثرة وحائرة.

**بين العلم والمشكوك...** والمشكوك قد يكون بينه وبين المعلومة ما كان بين المعلومة والإثارة من نسبة... كما أن بينه وبين الإثارة أيضاً ذات النسبة، نسبة العموم والخصوص المطلق، إذ إن كل مشكوك إثارة، لكن ليس كل إثارة شكاً على نحو الضرورة.

فالمشكوك هو عبارة عن الفكرة التشكيكية التي تهتم بهز عقيدة الإنسان في مسلماته، بدون أن تضع حلاً وإجابة لا لذاتها ـ قبولاً ـ ولا لتلك المسلمات ـ رفضاً ـ كما أنها تشمل التصورات الشكية في عقائد وتصورات الغير، لأنها تجعل الإنسان غير رافض لما لا يعتقد، مما يعني بالنتيجة، أنه أيضاً مشكك فيما يعتقد...

بينما العلم هو عبارة عن تراكم من اليقينيات والثوابت، أولاً أقل مؤديات للظنون الخاصة المعتبرة شرعاً ـ وهي وأن لم تكن يقيناً بمعنى العلم الوجداني إلّا أنها كذلك بمعنى العلم التعبدي وهو أيضاً لا يجوز للإنسان تركه...

لهذا فلو أن إنساناً ملأ عقله بالتشكيكات من دون أن يجد لها حلاً، يصعب عدّه من أهل العلم، لأنه غير مقتنع بشيء حتى يكون عالماً به، فهو حامل للشك فقط وليس حاملاً للعلم... في حين أن العالم على النقيض من ذلك تماماً، فهو يسمع التشكيكات لكنه غير حامل لها، إنه يحمل العلم المتمثل في الثوابت واليقينيات الطاردة بطبيعتها لكل الشكوك... نعم قد يحوّل الشك إلى تساؤل علمي ويجيب عليه، فيرفضه أو يقبله.

فالشك ليس علماً، وإنما هو مجرد فكرة سلبية ـ وهذا وجه اختلافه الجذري مع مطلق الإثارة لأن الإثارة لا تفتعل السلبية أما الشك فهو قائم على السلبية أساساً ـ غير مستقرة رفضاً ولا قبولاً، والعلم بخلافه فهو فكرة إيجابية مستقرة قبولاً أو فكرة سلبية مستقرة رفضاً.

هذه هي المميزات الأساسية للعلم، ومن يريد أن يتعلم العلم لا بد أن يقف على هذه المفارقات ويميز بينها، ليعرف أي شيء يتعلم، فهو ينبغي أن يتعلم العلم لا المعلومة ولا

الإثارة ولا التشكيك... نعم قد تكون كل تلك واقعة في بعض الأحيان في طريق تعلم العلم، لكن ليس لمجرد المرور عليها وإنما للإجابة عليها ـ كما في الإثارة والمشكوك ـ أو لربطها بأصولها ـ كما في المعلومة.

من كل ذلك نستخلص بأن العلم هو عبرة عن المعرفة بالأصول والمباني الدينية الكبرى والصغرى، التي يمكن أن تكون ميزاناً لسائر الأفكار والمسموعات أي التي ترد إليها الأفكار وتوزن بها... لهذا فالعالم يُعرف بما لديه من مبانٍ وأصول فكرية، وليس بما يحمل من معلومات وإثارات.

هكذا ينبغي أن نتعلم العلم... ومن يتعلم العلم حسب هذا التمييز يكون عقله متسماً بالنضج والحكمة، بخلاف الآخر فإنه لن يكون إلّا ذا عقل غير مستقر.

**المقدمة الثانية: محاكاة العلم داخلياً...** من يريد العلم لا بد أن يقرأ العلم نفسه، لا ما قيل عنه، وهذا ما عنيتُ بالمحاكاة الداخلية للعلم، فالعلم حتى يؤخذ سليماً ينبغي قراءته من الداخل ـ من داخله ـ وليس من خلال الاقتصار على الوسائط الخارجية، لأن الواسطة إذا كانت بعيدة عن روح العلم نفسه، يصعب عليها التحدث بلسانه، فتعرضه في صورة مشوّهة وغير مدركة لدقائقه.

لهذا نجد العديد من المفكرين المنصفين الذين يحترمون العلم، إلى التأكيد على ضرورة فهم الأدوات الخاصة بكل علم وعلى رأسها العلوم الدينية، قبل المباشرة بالتفكير في مواد تلك العلوم...

يقول محمد أركون في دراسة له أُعدت خصيصاً لنقد العقل الاستدلالي الرائج في وسط المفكرين المسلمين ـ ما يعني أن المنتظر منه لم يكن سوى تجاوز كل الأدوات التقليدية الخاصة بالعلوم الدينية، لكن ما صدر منه كان خلاف ذلك تماماً ـ يقول «من الطبيعي أن ينرفز العلماء عندما يستخدم المرء النصوص المقدسة والتراث الموروث بشكل خاطىء أو عندما يتلاعب بها وبه بشكل تعسفي. ولهذا ينبغي على المفكر المسلم الحديث أن يحتاط لنفسه جيداً ويجهز نفسه علمياً بشكل لا غبار عليه فيطلع على كل ما يخفى معرفة النصوص القديمة أو الشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكي. ينبغي أن يمتلك كل ذلك أولاً، فلا يعتبره تحصيل حاصل، أو شيئاً تراثياً لا قيمة له، ذلك أن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي، فينبغي أن يُصَمّم ويصوَّر على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له»[١١٠].

(١١٠) محمد أركون، من الاجتهاد الى نقد العقل المسلم، ص ١٩.

من هذا المنطلق ـ وكما يقول أركون ـ نجد كثيراً ما يوجِّه أهل الاختصاص ـ في أي علم كان ـ احتجاجات علمية وفنية على من يخوض في حقولهم الاختصاصية، من دون أن يتزوّد بالكم الكافي من خواص تلك الاختصاصات، أي من دون أن يطلع على العلم من داخله، فنجد مثلاً كيف يعمد ابن رشد على رد إشكالات الغزالي الفلسفية، فقد كانت عمدة الردود التي توسل بها ابن رشد ادعاء أن الغزالي لم يقرأ الفلسفة كما ينبغي لأي فيلسوف، وإنما قرأها قراءة سطحية، ومن خلال ألسن خارجية...

فقد ادعى ابن رشد على الغزالي أنه لم يقرأ الفلسفة الأرسطية ـ التي ينقدها ـ بصورة صحيحة، فهو قرأ أرسطو عبر واسطة خارجية وهو ابن سينا، ولم يقرأ أرسطو نفسه، ولهذا أساء الفهم وضل الطريق... فابن رشد بعد أن أشكل على الغزالي من جهة أنه لم يهضم الفلسفة حقيقة، قال «وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل ـ يعني الغزالي ـ إلّا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكم من هذه الجهة»[111].

وهذا هو أيضاً من قرأ الإسلام بواسطة العقلية الاستشراقية، فالمستشرق ـ حتى وإن كان منصفاً وباحثاً مجرّداً ـ فإنه يبقى عقلية خارجية، من المتعذّر عليه الإدراك التام لجوهر الإسلام والرسالة الإسلامية، ولهذا لا يمكن أن يعرض الإسلام بتاريخه وقوانينه وأحكامه عرضاً صحيحاً، وإنما لا بد أن يشوب بعض نظراته شيء من التشويه والاضطراب... ومن يأخذ الإسلام من لسان المستشرق لا يمكن أن يأخذه غضاً...

وقد كان هذا التقرير من المآخذ الأساسية التي أُخذت على «طه حسين» في كتابه «في الشعر الجاهلي»[112] حيث ادعى الكثير من النقّاد المعاصرين لطه حسين بأنه أساء للتراث

(١١١) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٤م، ص ٤٠٩.

(١١٢) لقد تحدث طه حسين في هذا الكتاب عن افتقار أغلب الشعر الجاهلي إلى الصدق في الثبوت، مما يمنع من جعله مصدر ثقة في وصف وتصوير الحياة الجاهلية، ثم انتقل للحديث عن القرآن وقال «إن القرآن هو أصدق مرآة للعصر الجاهلي. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه»، طه حسين، في الشعر الجاهلي، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٦م؛ لكنه خدش في دقة هذا الكلام «عندما سطر نحواً من ثمانية وعشرين سطراً، رفض فيها تصديق أخبار القرآن عما أخبر به حول:

(أ) علاقة الإسلام بملة إبراهيم عليه السلام... والحنفية والحنفاء.

(ب) وقصة بناء الكعبة ورفع قواعدها بواسطة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.

(ج) وأخبار الرحلة الحجازية لإبراهيم عليه السلام.

وبعد الضجة الكبرى التي أثارتها هذه السطور التي تشكك في القرآن، بعد أن قال كاتبها، وفي ذات الكتاب، «إن قصة ثابت لا سبيل إلى الشك فيه» وبعد النقد والنقض والتنفيذ الذي وجه إلى هذا الرأي

الأدبي العربي بدعوى «أنه قرأ الأدب العربي وهو في فرنسا من خلال قلم المستشرق «مرجليوث» الذي نفى وجود أي أثر للشعر العربي في العصر الجاهلي في كتابه «في الأدب العربي»... ونسبوا إليه ـ طه حسين ـ إنه بعد أن قرأ كتاب «في الأدب العربي» تأثر بما فيه وبمجرد أن عاد إلى مصر شرع في تأليف كتابه وكرر ما أتى به مرجليوث»(١١٣).

إن وقوع الكثير من الباحثين والنقّاد في الاشتباه والخطأ، أحد أسبابه الأساسية عدم القراءة الصحيحة للعلم المبحوث، حيث يُقرأ خارجاً، في حين القراءة الصحيحة لا بد أن تكون من داخل العلم نفسه... بذلك فإن من يريد تحصيل العلم ينبغي له مراعاة هذه المقدمة بدقة والتأكد من توفرها في مسيرته التحصيلية.

**المقدمة الثالثة: الالتصاق بأهل الخبرة...** إن كل علم له روحه الخاصة به، وهذه الروح لا يكشف حقيقتها إلّا الخبير المختص بالعلم نفسه... فهو من خلال قربه من العلم وكثرة استخدامه لأدواته والطول الزمني في التعاطي معه، تنكشف له الغاز ذلك الحقل من العلم، وتتضح له دقائقه... وهذا أمر واضح لكل متابع للحركة العلمية، حيث إنه يجد فارقاً واضحاً بين السياسي المتمرس، وبين المراقب السطحي... وكذلك بين الفيلسوف وغيره... وهكذا.

لهذا لو يتدخل غير المختص ويسعى للتنظير في خصوص مادة علمية لا اختصاص له فيها، مستعيناً فقط بمتابعاته العامة، فإنه بلا شك لن يوفق لإحراز نتائج علمية ذات قيمة، وإن تصوّر أنه قدم إبداعاً... ولعل من يصح الإشكال عليهم في هذا المجال، الكاتب المشهور الدكتور محمد عابد الجابري، فهو إذا كتب في اختصاصه ـ الفلسفة ـ يقدِّم نتائج علمية تستحق التقدير ـ وإن خالفته فيها، لكنه إذا تدخل في غير اختصاصه منظِّراً، لا يسعك إلّا التعجب من منهجيته واستنتاجاته، كما فعل حين سعى لمناقشة بعض مواد علم الأصول في كتابه «بنية العقل العربي»(١١٤)... فكل من يقرأ له تلك المناقشة يشعر مباشرة بأن الكاتب غير مختص، لبساطة الطرح والإشكال والإجابة والمناقشة، وإن كان الأسلوب الكتابي يُعَدُّ من النوع الممتاز.

---

تحديداً، حذف الدكتور طه هذه السطور من كتابه، وأعاد النظر فيه، بالإضافة والتوثيق والضبط والتصحيح، وأعاد نشره تحت عنوان جديد، **في الأدب الجاهلي**، محمد عمارة، **ازمة الفكر الإسلامي الحديث**، سلسلة نقد العقل المعاصر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، ص ١٣١.

(١١٣) **المثقف وقضايا الدين والمجتمع**، مصدر سابق، ص ٥١.

(١١٤) راجع: **بنية العقل العربي**، الدكتور محمد عابد الجابري، **مبحث القياس والإجماع**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

فمجالات الضعف عند غير المختص والتي لا تتضح إلّا للمختص ـ إذا عمد إلى مراقبة كتابات غيره ـ تتركز في عدم تسلطه التام على روح العلم وعدم معرفته لاستخدام أدواته بشكل صحيح.

ويمكن التمثيل على ذلك بنقد ممتاز قدّمه الدكتور أسامة خليل المتخصص في الشأن الفلسفي ورئيس تحرير مجلة «أصول الفكر والعمل»، على كتاب «العالمية الإسلامية الثانية» لمحمد أبو القاسم حاج حمد... فقد إشكل على المؤلف من جهة عدم دقته في استخدام المفاهيم الفلسفية ـ وهذا نوعٌ من أشكال الخبير على غيره، وذلك في قوله «أما فيما يتعلق بالخصائص الفكرية للحضارة الغربية، فنحن نستميحه عذراً، وذلك أن استخدامه للمفاهيم الفلسفية يحتاج إلى كثير من التدقيق والتحديد، إذ يجدر بنا الفهم أمام كثير من التركيبات التي قد يفهمها غير المتخصص لكن لا يجوز استعمالها على مستوى النقد والتحليل الفلسفي. فلا يجوز مثلاً الجمع بن «المادي والمجرد» فلسفياً وأن كان المقصود واضحاً لا غموض فيه حين يتحدث عن «التحول بالكون من معناه الإنساني إلى معناه المادي المجرد». هذا هو الحال أيضاً حين يقارن فهمه وعلمه بفهم السلف ويستخدم تعبير «العقل المحض» وهو تعبير كانطي بحت! «فهم قد أنتجوا بقوة العقل المحض ونحن ننتج بقوة العقل زائداً محددات العلم النظرية والمعرفية».

إن هذا الغموض ـ والذي قد يثبط همة القارىء المتخصص ـ ربما يكون من أسبابه ذلك التداخل بين مستويات التحليل العلمي النظري والتحليل الحضاري والسياسي...»[١١٥].

فلأن كل علم له أدواته الخاصة، وبالتالي روحه الخاصة التي تشكل قوته الحقيقية والحل لكل ألغازه، فلا بد للمحصِّل أن يستخبر عن تلك الروح من أصحابها وهم أهل الخبرة... فيتعلم منهم الأدوات وكيفية استخدامها ونوعية الاستثناءات الداخلة والخارجة... أي يتعلم منهم العلم وتطبيق العلم... كما يحصل تماماً في المنهج العلمي المتبع في الحوزات العلمية الشيعية المصطلح عليه «البحث الخارج» حيث يقوم المباحث ـ الأستاذ ـ بعرض النظرية المتبنّاة من قبله، وكيفية التوصل إليها، مع مناقشة لسائر الآراء والنظريات المعاكسة، وأما المباحث ـ الطالب ـ فإنه لا يكتفي بالاستماع وإنما يسعى لافتعال الإشكالات على أستاذه لمعرفة جهة الصح من الخطأ فيها...

---

(١١٥) مجلة التجديد، الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد الأول، كانون الثاني/يناير ١٩٩٧م، نقد للدكتور أسامة خليل على كتاب العالمية الإسلامية الثانية، ص ١٥١.

بناء على ذلك فإنه يُعد من أولى أهداف هذا المنهج «تدريب الطالب عملياً على كيفية استخدام أدوات العلم. فمع أن كل المواد التي تُطرح في هذا الدرس لا شك أنها مرت على الطالب أثناء تحصيله، إلّا أن مرورها لا يعدو كونه نظرياً، لهذا فهو يحتاج إلى تعلّم كيفية الممارسة العملية، يتعلم من أستاذه من خلال استماعه له ومن خلال مناقشته ونقده له، كيف ومتى يورد الأداة العلمية الشرعية أو العقلية أو العرفية وأيهما الأخرى...»[١١٦].

هكذا يكون دور الخبير... فلأنه العارف الدقيق بأصول العلم المختص به، والمكتشف لروحه من خلال تمرسه الطويل، وأيضاً الفاهم لنوعية الاستثناءات التي يمكن دخولها أو خروجها أثناء التطبيق... فلأنه كذلك فهو الأقدر على كشف ألغاز علمه إلى غيره...

ولهذا فقد نصح بعض العلماء المختصين بضرورة اعتماد الخبير في التحصيل العلمي، كما ظهر ذلك في كتاب «نصيحة إلى عالم شاب» لميداور، حيث نصح الشبان «بأن يختاروا مسألة مهمة وأن يتعلموا مهنة البحث على يد عالم ناضج»[١١٧].

إن الخبير يقدِّم للمحصِّل روح العلم، أما غيره فلا يقدم سوى معلومات عامة قد لا تكون ذات معنى بالنسبة للمختصّ... وهذا هو السر في إكثار غير المختص من الإشكالات، كما هو ملاحظ في العديد من الأوساط الثقافية...

فغير المختص عادة ما يكون مكثراً من الانتقادات، التي قد تصل في بعض الأحيان إلى نسف العلم كله، وما السبب في ذلك إلّا لأن معرفته بأصول ما لا اختصاص له فيه زهيدة جداً... بعكس الخبير المختص، فإنه لا يولي أهمية لمثل تلك الانتقادات لأنها محلولة مسبقاً في ذهنه، وهو أعرف بجمعها وما إذا كانت فعلاً إشكالات حقيقية أو مجرد توهمات نقدية مجاب عنها في داخل العلم.

**المقدمة الرابعة: التفرّغ الزمني...** إن أبواب العلم ـ أي علم ـ واسعة جداً ولا سيما العلم الديني، فهو ذو تعريفات كثيرة بالذات في الإطار الفقهي، حيث تتزاحم مسائله لدرجة يصعب حتى على الفقيه المتمرس استحضار جميع المسائل في آن... لهذا يرى البعض أنه «من النادر جداً وجود فقيه مجتهدٍ بالفعل في جميع مسائل الفقه، نعم الفقيه هو من يملك قوة استنباط قريبة من الفعلية، بحيث لو اعترضته مسألة ما لا يصعب عليه إخراجها... ومن ذاك ما شاهدناه فعلاً عند بعض الفقهاء الذين بلغوا من العمر ثمانين سنة وهم ملاصقون

---

(١١٦) المثقف وقضايا الدين والمجتمع، مصدر سابق، ص ٥٣.

(١١٧) ضرورة العلم، مصدر سابق، ص ١٧٥.

للعمل الفقهي، ومع ذلك نجدهم يتوقفون عند بعض المسائل أو يقولون لا نعلم»[118].

فأبواب هذه العلوم واسعة جداً، ومع ذلك لا يمكن التجزّؤ فيها، إذ الحسم في أي مفردة منها مهما صَغُرَتْ يفتقر إلى معرفة شاملة بكل تلك الأبواب، ولهذا اشتُهر فتوائياً القول باشتراط الإطلاق في المجتهد وعدم كفاية الاجتهاد التجزئي - وإن كان جمع من الفقهاء أشكلوا على هذا الاشتراط صناعةً في مقام الاستدلال[119].

والمقصود من الإطلاق والتجزؤ، هو أن المجتهد المطلق من كانت له ملكة مطلقة سيّالة في جميع أبواب الفقه بحيث يتمكن من استنباط أي حكم في أي باب من الفقه من مداركها، وليس المقصود بالمجتهد المطلق من كان مستحضراً لجميع المسائل الشرعية كلها حتى يستشكل بعدم إمكان ذلك لغير المعصوم (ع) فضلاً عن وقوعه»[120].

أما الاجتهاد التجزّئي فهو «عبارة عن تمكن الإنسان من استنباط بعض الأحكام دون بعض، مثلاً أن أبواب الفقه مختلفة مدركاً، والمدارك مختلفة سهولة وصعوبة، فربّ شخص ضالع في النقليات دون العقليات وكذلك العكس، وهذا يمكّن له الاستنباط في بعضها دون بعض»[121].

فالعلم الذي له أبواب ومفردات بهذه السعة، ويُشكَل فيه الاكتفاء بالأبعاض، لا شك أنه يحتاج إلى زمن طويل وتفرّغ من المحصّل مع الجد والاجتهاد، لعله يتمكن من إبداء الرأي فيه... أما الاكتفاء ببعض التقطيعات الزمنية والالتهاء ببعض الكتابات السريعة، فإنه لا يمكن المحصِّل من السيطرة على العلم... ويمكن الإدعاء هنا أن جزءاً لا يستهان به من المشاكل العلمية المنتشرة، مردّه إلى هذا الأمر، حيث التسرّع في الاستنتاج وعدم إيلاء التحصيل الزمن الكافي الذي يتطلبه.

هنا أربع مقدمات ينبغي مراعاتها بجد، عند كل راغب للتحصيل العلمي، أنّى كان نوع العلم، وعلم الدين على رأس القائمة... وهكذا يفترض أن «نتعلم العلم».

---

(١١٨) تبنّاه السيد صادق الشيرازي في بعض بحوثه الأخلاقية المسجلة صوتاً.

(١١٩) راجع السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٤٣ - ٤٥؛ وأيضاً الشيخ علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريرات لبحث السيد أبو القاسم الخوئي، ج ١، ص ٢٢٧ - ٢٣٥.

(١٢٠) السيد صادق الشيرازي، شرح العروة الوثقى، ص ٢٩١.

(١٢١) الشيخ جعفر السبحاني، الموجز في أصول الفقه، مطبعة المنشورات الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، ج ٢، ص ٢٤٠.

**كيف نستفيد من العلم؟** أظن أن هذا التساؤل هو الأخطر بين سائر التساؤلات التي أُجيب عنها في ثنايا هذه الدراسة... ومرد ذلك إلى أن الإنسان قد يتعلم ويفرّغ حياته للعلم، لكنه لا يستفيد من علمه شيئاً بسبب تغافله للشروط اللازم توفرها عند كل عالم...

ومع أن هذا البحث يستحق الإطناب والتوسّع، إلّا أني لن أعمد إلى التطويل، وإنما سأقتصر على ذكر مجموعة من الشروط والملاحظات التي لا يسع المحصِّل إلّا الاهتمام بها، فيما إذا كان راغباً في الاستفادة من علمه، وإلّا فإن مجرد تراكم المعلومات في الدماغ لا يعني شيئاً...

**الشرط الأول: التزاوج بين العلم والإيمان...** مرّ علينا مفصلاً البحث عن ضرورة التلاحم بين العقل والروح في الفصل الأول، وهو تمام ما نعنيه في هذا الشرط... فالإيمان بكل ما يحمل في طياته من مفاهيم وقيم كالصدق والإخلاص والوضوح، نقيض النفاق ـ وكثير غيرها، هو المحافظ على سلامة حركة العلم والموجّه لمسيرته، ومن دونه يبقى العلم قشراً بلا محتوى نظيف وبذلك تنعدم فوائده الحقيقية التي وُجد من أجلها.

لأن الفائدة الأساسية للعلم، قيادة الإنسان العالِم إلى الهداية والحق، فإذا لم يحرز العلم هذه الفائدة، أصبح سالباً بانتفاء موضوعه...

وقد نبهتنا الآيات القرآنية مراراً إلى هذه الحقيقة، كما في قوله تعالى:

«واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلم يتفكرون»[١٢٢].

فلأنه اتبع هواه ومال عن الإيمان، أصبح شبيهاً بالكلب في لهثه مهما كان نوع المحمول عليه، وهذا يعني سقوط قيمة العلم الذي يحمله أمثال هؤلاء... فمع أنه يُعَدُّ عالماً بما يحمل من معارف، إلّا أن تلك المعارف لم تبلغ به إلى الهداية، فأصبح كأن لا علم له... وهذا تماماً ما ترجمه رسول اللّه (ص) في قوله:

«من ازداد علماً ولم يزدد هدىً، لم يزدد من اللّه إلّا بُعداً»[١٢٣].

**الشرط الثاني: التزاوج بين العلم والعمل...** لو تساءلنا بيننا وبين أنفسنا: لماذا نتعلم؟

(١٢٢) سورة الأعراف، الآية ١٧٥ ـ ١٧٦.

(١٢٣) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٧.

اللعلم ذاتاً نتعلم، أم العلم طريق إلى مُغايِر له؟

لو تأملنا في مسيرة كل متعلّم، ماذا سنجد: هل يتعلمون العلم لذاته، أم يتخذونه وسيلة إلى غرض آخر؟

لا شك أننا جميعاً سنتفق على القول بأن للعلم ثماراً أساسية، إحداها الهداية ـ وسبق الحديث عنها، والثانية العمل بذلك العلم، ولهذا جاء في الحديث الشريف عن الإمام علي (ع):

«ثمرة العلم العمل به»[124].

فالعمل والإنتاج يحوّل العلم إلى نظريات متحركة ـ بعكس فيما إذا انفصل العلم عن العمل فإنه يصبح مجرد نظريات وقوالب متجمدة ـ، وذلك يعني تحوّل العلم إلى واقع وإلى حياة. وهذا هو الغرض من العلم، أن يتأثر الواقع إيجابياً بالعلم، فإذا بقي الواقع على حاله ولم ينفعل بالعلم، وبقي العلم مخزوناً في الأذهان ولم يتحول إلى قيم متحركة، انتفى غرض العلم وبالتالي أصبح العلم وكأنه لم يكن من الأساس.

يقول الإمام عيل (ع):

«لا تجعلوا علمكم جهلاً، ويقينكم شكاً، إذا علمتم فاعلموا، وإذا تيقنتم فأقدموا»[125].

إن هذا المعنى نشهده في نصوص قرآنية كثيرة، كلها تنزّل الانفصال بين العلم والعمل منزلة الجهل... كما في قوله تعالى:

«مثل الذين حمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين»[126].

فما قيمة تلك العلوم الثقيلة التي حُمّلها أمثال هؤلاء، لكنهم لم يحملوها ولم يحوّلوها إلى برامج عملية... ليس لها ثمة قيمة إلّا التشبّه بأدنى الحيوانات قيمة ومكانة... وذلك أن العلم فرغ من محتواه فتحول جهلاً، كما يقول الإمام الباقر (ع):

«ليس بناقبك أن تعلم ما لم تعلم، إن كثرة العلم لا يزيدك إلّا جهلاً، إذا لم تعمل به».

**الشرط الثالث: التزاوج بين العلم والفضائل...** لا يوجد ثمة فرق جوهري بين هذا الشرط والشرط الأول، لأن الإيمان بذاته ينادي بالفضائل، بل هو دعاؤه... والفصل الذي

---

(١٢٤) ميزان الحكمة، ج ٦، ص ٤٩٩.

(١٢٥) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٦.

(١٢٦) سورة الجمعة، الآية ٥.

اعتمدته بينهما إنما هو فصل موضوعي فقط، وغرضه الأساسي إبراز المسائل الفضيلية والتأكيد عليها...

وهي تستوعب الكثير من المفردات الوجودية كالتواضع والحلم، والعدمية كعدم الغرور وعدم التكبر وأشباهها. فكل تلك الأمور جميعاً ينبغي أن تكون ملازمة للعلم، ومتجذرة عن الإنسان العالم، وإلّا انتفت أبّهة العلم وجمالياته.

فالعلم إنما هو طريق لتكريس القيم الأخلاقية عند الإنسان والمجتمع، فإذا لم يحرز العلم ذلك، كأن أصبح العالم مغروراً بعلمه، واتخذه وسيلة للتباهي والترفّع الاختياري المتعمّد، والتعالي على الغير سواء كانوا من أبناء صنفه أم من الدائرة الاجتماعية الأوسع... فإن العلم يصبح آنذاك فاقداً لجماله... لأن التواضع والحلم زينة العلم وجماله.

يقول رسول الله (ص):

«من طلب العلم لله لم يصب منه باباً إلّا ازداد في نفسه ذالاً، وفي الناس تواضعاً، ولله خوفاً، وفي الدين اجتهاداً، وذلك الذي ينتفع بعلمه فليتعلمه، ومن طلب العلم للدنيا والمنزلة عند الناس والحظوة عند السلطان لم يصب منه باباً إلّا ازداد في نفسه عظمة، وعلى الناس استطالة، وبالله اغتراراً، ومن الدين جفاءً، فذلك الذي لا ينتفع بالعلم فليكف وليمسك عن الجمة على نفسه، والندامة والخزي يوم القيامة».

كل ذلك يدلنا على أن العلم ليس مجرد معلومات ووقائع ومفاهيم يطلع عليها الإنسان، وإنما هو أوسع من ذلك... لأن للعلم أمراضاً خطيرة على الإنسان والمجتمع، والخلاص منها لا يتم إلّا بالتزاوج التام بين العلم وكل من الإيمان والعمل والفضائل.

وأخيراً أن أمراض العلم كثيرة، وتستحق التفصيل المسهب، لأن من طبيعة تلك الأمراض أنها تمويهية، تختفي وراء الأبّهة التي يصنعها العلم، ولهذا لا بد من فضحها كيما تنال نصيبها من العلاج... ولكن ليس لدينا هذه السعة في غضون هذه الدراسة، فمجالها دراسة مستقلة تهتم بجذور تلك الأمراض ومظاهرها ووسائل القضاء عليها... أما هنا فلم يكن بنائي إلّا الإشارة إلى الثلاثي الآنف الذكر ـ الإيمان والعمل والفضائل ـ تتميماً للبحث لا أكثر.

**بين التفكير والتبعية** في هذا البحث سنتجه لدراسة قيمة تقف على رأس سائر القيم العقلية الأخرى، بل يمكن الادعاء بأنها جوهر العقل، ألا وهي قيمة «التفكير»، فالعقل بلا تفكير ينتفي غرضه، حتى أننا قررنا في فصل مضى عن تعريفنا للعقل بأنه الجهاز الذي يتبنى عملية التفكير.

ولأن التفكير هو تعبير عن استقلالية ما عند الإنسان وإبراز لنموذجيته المنفصلة بالطبيعة عن سائر النماذج المفكرة الأخرى، فقد أصبح نقيضها الطبيعي «التقليد والتبعية»... فالتقليد لا يعني مجرد مماثلة الآخرين في أفعالهم وأقوالهم، وإنما يعني بالضرورة توقف حركة التفكير عند الإنسان.

لهذا فإن مناقشتنا لقيمة التفكير وملابساتها، لن تكون بمنأى عن الحديث في نقيضها، لأن الأشياء كما أنها تُعرف بمثيلاتها فإنها أيضاً تزداد وضوحاً وتُعرف بنقائضها... بل في كثير من الأحيان يتعذّر معرفة حجم الأصل من دون معرفة الحجم الذي يتجسم فيه نقيضه... وذلك من قبيل ما نحن بصدد بحثه، فنحن لا يمكن لنا تبيّن مستوى التأكيد والحث المتعلق بقيمة التفكير، ما لم نتبيّن قبل ذلك مستوى الرفض في الآخر المناقض له.

ثم إن تحرير هذه القيمة الإيجابية «التفكير»، وإبرازها على أنها ثابت من ثوابت العقل الديني السليم، لا يمكن أن يمر إلّا على أنقاض القيمة السلبية الأخرى «التقليد»، لأننا في بحثنا هذا لا نبتغي فقط إعلاء قيمة التفكير والتأسيس لها، وإنما نريد أيضاً تجريح حالة التقليد باعتبار أنها مرض من بين الأمراض المزمنة والخطيرة التي تهدد العقل والمجتمع الإنسانيين.

يظهر، إذاً، مما مضى ما يمكن اعتباره منطلقاً لهذا البحث، وهو الادعاء الجازم بأن «التفكير» قيمة عقلية مركزية، وبخلافه التقليد فإنه سمة عقلية مرضية... وقد تبنى الدين القيمة الأولى ودفع الإنسان نحوها، ونظر لها بصورة مفصلة من حيث الضوابط والحدود، ومن حيث المشروع والإنتاج... وفي نفس الوقت نجد الدين في كل خطاباته النظرية والتطبيقية يسجل موقفاً رافضاً للتقليد ويرميه بعدة من الصفات السلبية.

إذا كان هذا الادعاء هو المنطلق الأوّلي للبحث، فلا بد أن نستبين حقيقته في داخل الخطاب الشرعي... وما دام الأمر كذلك، فينبغي قبل كل شيء تقديم تعريف لكل مصطلح منهما حسب ما يتجانس مع متبنياتنا في هذه المحاولة.

فما هو التقليد الذي يتعلق به سياق هذا البحث؟... وماذا نعني بالتفكير الذي ندفع باتجاهه؟

التقليد: هو السعي للتماثل مع الآخرين ـ وهم الجهات المحترمة عند الإنسان ـ عقلياً ـ وسلوكياً ـ في سائر الأفعال والتصرفات الحياتية.

أي سلب الإرادة الذاتية للإنسان في كل شيء، واستبدالها بإرادة الآخرين... ولا يخرج

من هذا التصنيف شيء إلّا ما سُوِّغ شرعاً، وهو التقليد في الفقهيات، وسيأتي الحديث عن ضرورتها الاستثنائية.

التفكير: هو احترام العقل وإعطاؤه حق المراجعة والإبداع في كل شيء. والمراجعة ترتبط بما هو شائع من أفكار وأخلاقيات وسلوكيات... والإبداع يتعلق بما يمكن استحداثه في حدود تلك المجالات الثلاثة.

فتكون النتيجة أن التفكير يعني حياة العقل، بينما يمثّل التقليد موت العقل.

فكيف نظر الدين لكلٍّ منهما، وما هي حدودهما المسموحة، وكيف نمارسها عملياً بصورة صحيحة؟

**التقليد وقرائن المبغوضية في الخطاب الديني** لو نستقرىء جميع فصول الخطاب الديني، بما فيها مرتكزات ومباني المتشرعة ـ التي هي بدورها ترجمة لحقيقة النداءات النصية المعصومة، يتضح لنا من خلال العديد من التصريحات والقرائن، أن الدين رفض التقليد رفضاً جازماً، ولم يرتضه طريقاً لا على مستوى العقل ولا الروح ولا الأفعال، وما يعني ذلك إلّا الرفض المطلق... لكن كيف نستكشف هذا الأمر، وبمعنى ما هي تلك القرائن والتصريحات المقصودة؟

إن الاستقراء ذاك يضعنا أمام حقائق خمس، إذا ضممناها مع بعضها ـ وإن كانت واحدة منها تكفي دليلاً، اهتدينا إلى الحقيقة الأم المتمثلة في مبغوضية التقليد... وهي:

١) الدعوة المستمرة للتفكير...

فقد تعددت الآيات القرآنية المباركة التي تدفع المؤمن وغير المؤمن أيضاً للتفكير...

فمثلاً قوله تعالى:

«الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض...»[١٢٧].

دفعٌ للمؤمن كي يمارس عملية التفكير في آيات الله سبحانه وتعالى... فالنداء فيها خاص بالمؤمن ولا علاقة له بغيره ـ وإن أمكن تشميله لغير المؤمن لوحدة المناط في هذا الموضوع، المتمثل في طريقية التفكير إلى الهداية واكتشاف القدرة الإلهية، وهو أمر لا يختص بالمؤمن وإنما يتعداه إلى غيره لإطلاق الأمر بالعبادة.

---

(١٢٧) سورة آل عمران، الآية ١٨١.

وأما قوله تعالى:

«قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكّروا وأما بصاحبكم من جنة إن هو إلّا نذير لكم بين يدي عذاب شديد»(١٢٨).

فالخطاب الصريح فيه متوجه إلى غير المؤمن المعتقد، بأن يتفكر في القدرات الحقيقية للرسول (ص)، المعبِّرة عن وحي وصلة خاصة مع الله جلّ وعلا، كيما يهتدي إلى اللّه سبحانه. وإن كان يمكن استيعاب هذا الخطاب للمؤمن أيضاً إما للتأكيد أو للاستئناس، ولا بالفحوى، فحتى المؤمن ينبغي له الاطمئنان إلى صحة دعوى الرسول (ص) وأنه ينبىء فعلاً عن إله سبحانه وتعالى.

فالدين دعانا جميعاً، بني الإنسان، للتفكير، ولم يأمرنا باعتماد منهج لآخر من أمثالنا، بالذات في مثل هذه الموضوعات... وسيمر علينا استعراض مسهب لصورة التفكير في الخطاب الديني قريباً.

٢) تمجيد العقل والتعقل...

فمن جهة أرشدتنا الآيات والروايات إلى هذه القوة المهمة عند الإنسان وهي قوة العقل وأشعرتنا بالقدرة على تعقل الموجودات به.

يقول تعالى:

«وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة...»(١٢٩).

«وما يذّكر إلّا أولوا الألباب»(١٣٠).

وقال رسول الله (ص):

«أول ما خلق الله العقل»(١٣١).

فكل ذلك إشعار للإنسان وتنبيهٌ له بوجود قوة مفكِّرة في داخله، قادرة على التعقل والاستنتاج... وذلك واضح في قوله تعالى:

«كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون»(١٣٢).

---

(١٢٨) سورة سبأ، الآية ٤٦.

(١٢٩) سورة المؤمنون، الآية ٧٨.

(١٣٠) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

(١٣١) بحار الانوار، ج ١، ص ٩٧.

(١٣٢) سورة البقرة، الآية ٢٤٢.

فـ«لعلكم تعقلون» إشعار ضمني بوجود قوة حقيقية «العقل» وراء الفعل «تعقلون»، وإشعار ظاهر بأن العقل يمكنه الاستنتاج والتحليل.

و«ما يذّكّر» إشعار بأن العقل لديه قدرة على استخلاص العِبَر.

كما أن في الآيات تنبيهاً خفيّاً، حول كيفية الاهتداء إلى العقل...

فإذا كانت النصوص الدينية تهدينا إلى العقل، فكيف يمكننا معرفة العقل وتعقله، هل هناك واسطة أخرى بين النص المُهدي والعقل المُهدى إليه؟

الواسطة هو العقل نفسه، فهو الذي يعرف نفسه ويستدل على ذاته... وذلك أن العقل هو آية من آيات اللّه سبحانه وتعالى التي أمرنا بأن نتعقلها في الآية المباركة...

فإذا كان العقل قادراً على تعقل كل الموجودات الظاهرية بالملامسة، والباطنية من خلال ظواهرها، فكيف لا يستطيع الاهتداء إلى ذاته من خلال مظاهرها كالتحليل والاستنتاج؟!... ويمكن أن نستعين لإيضاح ذلك بمثال «المصباح» الذي ساقه السيد محمد تقي المدرسي في قوله «الإسلام بدأ يذكّر الإنسان بعقله يتخذه مصباحاً يكشف به غيب الحياة، وتماماً كما أن كل شيء في البيت المظلم ينكشف بالمصباح إلّا أن المصباح ذاته لا يُعرف إلّا بنفسه بعد التوجه إليه، فإن الإسلام يعتبر العقل أول ما يَعرِفَ. بيد أن معرفته لن تكون إلّا بذاته، إذ إن الإنسان كيف يكشف العقل وهو لا يملكه؟ بل كيف يكون العقل كاشفاً للإنسان عن كل شيء ولا يكون كاشفاً عن ذاته»(١٣٣).

إذاً فمن الجهة الأولى نبّهنا النص الديني إلى وجود هذه القوة العاقلة عند الإنسان، وأنها يمكن أن تعقل حتى ذاتها...

وأما من الجهة الثانية فقد أكثر ذلك النص من الإطراء على العقل ذاتاً، وعلى عمله المتمثل في التفكير والتعقل...

يقول الإمام علي (ع):

«العقل أفضل موجود، والجهل أنكى عدو»(١٣٤).

ذلك في خصوص العقل ذاتاً، وأما فيما يتصل بعمله فنصوص كثيرة، أبرزها ما ورد في قوله تعالى:

---

(١٣٣) السيد محمد تقي المدرسي، *الفكر الإسلامي مواجهة حضارية*، دار البيان للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة ١٩٨٨م، ص ٣٦.

(١٣٤) *ميزان الحكمة*، ج ٦، ص ٣٩٦.

«إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون»(١٣٥).

وفي ذلك دفعٌ صريح نحو التعقل والاستنتاج وربط النتائج بأسبابها... ولا شك أن كل ذلك مطلوب من الإنسان على نحو الاستقلال لا التبعية.

٣) تمجيد العلم والعلماء...

فقد مرّ علينا مفصلاً في البحث السابق صورة العلم والعالم في الخطاب الديني، ورأينا حينها كيف أن الدين اعتبر العالم شبيهاً بالنبي لولا مرتبة النبوة...

لكن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو تمييز الدافع لمثل ذلك الإطراء... فالدين لماذا مجّد العلم وحامله... لماذا رفع الدينُ العالمَ إلى تلك المرتبة العليا؟

الدافع الجذري يتلخص في أن العالم يحتضن في داخله عقلاً نيّراً، يستطيع أن يستخدمه مستقلاً ليهتدي به إلى الحق... وهذا ما يحلل لنا العديد من الآيات القرآنية الواردة في ضمن هذا السياق، كقوله تعالى:

«ويرى الذين أوتوا العلم الذي أُنزل إليك من ربك هو الحق...»(١٣٦).

فالمؤدى الظاهر في هذه الآية هو الاهتداء إلى الحق من قبل العالم، فالعالم لأنه عالم تمكن من معرفة الحق والاهتداء إليه... لكن الآية تستبطن أمراً آخراً من خلال إظهار المؤدى، وهو تمجيد العقل والتعقل، لهذا قال الباري سبحانه التوصل إلى المؤدى... ولأن المؤدى حسنٌ بل عظيمٌ، فلا بد أن يكون السبب «التعقل» أمراً مرغوباً.

بهذا يتضح لنا أن تمجيد العالم راجع إلى قدرته على الاستفادة من تلك القوة العاقلة عنده، القادرة على التفهم والاهتداء إلى الحق، بصورة مستقلة غير تابعة لأي قوة أخرى مساوية لها.

٤) الرفض الصريح للتقليد...

قد يجد الباحث مخرجاً في بعض الأحيان للفرار من الإلزام، إذا لم يظفر بنص صريح يثبت أو ينفي المدعى... أما إذا وجد النص الصريح فيصعب عليه الفرار... وهذا تماماً ما نحن في دائرته... فإن التصريح برفض التقليد بل والإطلاق فيه حيث لم يقيد بحال بقرينة أو استثناء متصل، يقطع كافة الأعذار على الباحث...

---

(١٣٥) سورة الرعد، الآية ٤.

(١٣٦) سورة سبأ، الآية ٦.

وهذا ما دفعني للتنويه في صدر البحث، بأن واحدة فقط من هذه الحقائق المساقة كافية في إثبات المدّعى، وقد عنيت بها هذه الحقيقة ـ ولكني سقتها متأخرة لتكون حلقة في سياقها الطبيعي الذي يبتني على جمود العقل المشكِّل لنفس الخلفية التي ينضوي تحتها مدح العلم والعقل والفكر، وذم التقليد والتبعية.

إن الآيات المباركة والروايات صريحة جداً في إثبات المبغوضية للتقليد، وليس ذاك فحسب وإنما قد يستفاد منها الحرمة الشرعية من جهة مقدمية، حيث إن التقليد يكون بطبيعته مقدمة للحرام، لأنه سبب للكفر بالله سبحانه وعدم التصديق بالرسل، كما يظهر من الآيات المباركة، فيكون بذلك التقليد محرماً على نحو الغيرية، وإن قال البعض بنفسية أيضاً في مثل هذه الحال(١٣٧).

من جملة تلك الآيات... قوله تعالى:

«وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون»(١٣٨).

«وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلّا قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون»(١٣٩).

ففي هذه الآيات رفض صريح لحالة التقليد، وإشارة ضمنية إلى أن التقليد سبب لكثير من أخطاء الإنسان العظمى وعلى رأسها الكفر بالله العظيم سبحانه وتعالى... حيث إن الآيات في صدد ذم تلك الأقوام لعدم استجابتها لنداءات رسلها، وعدم تسليمها لقيم الوحي، ولكنها في سياق هذا الذم كشفت عن سبب ذلك الخطأ، ولم يكن ذلك الخطأ إلّا التقليد.

---

(١٣٧) فقد ذهب مشهور الأصوليين قديماً وحديثاً إلى أن المقدمة تابعة لذيها، فيكون الإلزام فيها غيرياً، بينما ذهب جمع من المعاصرين وأسانيدهم إلى القول بعدم التبعية وأن المقدمة مستقلة ولها أدلتها الخاصة... وقد لخّص هذا التباين محمد تقي الحكيم بقوله: «كادت أن تطبق كلمتهم ـ الأصوليون ـ على اعتبار المقدمة تابعة في حكمها لذي المقدمة على اختلاف في معنى هذه التبعية... ولعل أسدّ هذه الآراء وأقواها أدلة هو ما ذهب إليه بعض المتأخرين من الحجج أمثال: المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني، والسيد محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، من إنكار تبعيتها لذي المقدمة في حكمها، وإنما لها حكمها المستقل المأخوذ من أدلته الخاصة»، محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص ٤١٠.

(١٣٨) سورة المائدة، الآية ١٠٤.

(١٣٩) سورة الزخرف، الآية ٢٣.

فلأن التقليد غالباً ما يكون علّة لتراكم الأخطاء الشخصية والاجتماعية، فقد صرّحت الآيات برفضه، حتى جاءت الروايات لتشكل حلقة في سلسلة الرفض تلك... بحيث إنك قلّما تجد معصوماً لم ينبّه مجتمعه إلى حقيقة هذه المشكلة...

فقد ورد عن حذيفة بن اليمان إنه قال: قال رسول الله (ص): لا تكونوا إمّعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنّا، وأن ظلموا ظلمنا، ولكن وطّنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساؤوا أن لا تظلموا»[١٤٠].

كما ورد عن الثمالي قال: قال أبو عبدالله الصادق (ع): إياك والرئاسة، وإياك أن تطأ أعقاب الرجال.

فقلت: جعلتُ فداك، أما الرئاسة فقد عرفتها، وأمّا أن أطأ أعقاب الرجال، فما ثلثا ما في يدي إلّا ممّا وطئت أعقاب الرجال؟!

فقال: ليس حيث تذهب، إياك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه في كل ما قال[١٤١].

فالآيات والروايات من جهة رفضته رفضاً صريحاً من خلال التنديد بالأقوام الذين أجابوا على رسلهم بقولهم «حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا»، ومن جهة اعتبرته سبباً لحدوث أخطر الأخطاء والانحرافات على المستويين الفردي والاجتماعي، باعتبار أن الآيات جاءت في سياق التنديد بخيار الكفر الذي أصر عليه بعض الأقوام اعتماداً على معتقدات أسلافهم.

٥) الرفض المستبطن للتقليد...

ففي بعض الحالات تتجه النصوص الشرعية للتعريض ببعض الصور السلبية، فردية كانت أم اجتماعية، وعند التأمل في حقيقة ذلك التعريض يتضح أن وراءه إشارة لها علاقة بحالة التقليد عند الإنسان... وهذا من نوع الرفض وإن كان خفياً.

فلو تأملنا في قوله تعالى:

«أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنّة إن هو إلّا نذير مبين»[١٤٢].

فإننا سنجد رفضاً ضمنياً لحالة التقليد... وذلك أن الآية المباركة شنّعت على الحالة السلبية عند ذلك المجتمع المتمثلة في عدم إعمال العقل وعدم التفكير، ومقتضى ذلك

---

(١٤٠) ميزان الحكمة، ج ٨، ص ٢٥٤.

(١٤١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٨٣.

(١٤٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٤.

التشنيعُ على التقليد، لأن عدم التفكير إما إنه يدل على تقليد الغير في متبنياته، أو أنه بطبيعته يؤدي إلى اتباع الآخرين وتقليدهم... بسبب أن الإنسان لا يسعه إلّا اعتماد بعض الأفكار والمسلمات في حياته، كما قال أمير المؤمنين (ع): «ما من حركة إلّا وأنت محتاج فيها إلى فكرة»... فإذا لم يفكر هو بذاته وينتج أفكاره، فإنه سيضطر إلى مجاراة الآخرين في أفكارهم...

لهذا فإن المجاهرة بالتنديد بحالة التجمّد في حركة الفكر، تستتبع تنديداً ورفضاً لحالة التقليد والتبعية للغير.

ومن يتصفح النصوص الشرعية بكل أقسامها، يبصر العديد من المواقف الرافضة المشابهة لهذا الموقف، والتي يظهر منها جميعاً رفضاً مستبطناً لحالة التقليد.

فهذه الحقائق الخمس الصغرى عندما نضمها لبعضها البعض، نقف على حقيقة كبرى مؤداها مبغوضية التقليد في الفكر الديني.

ولأن التقليد هذا هو شأنه، فإن الدين لم يصح منه إلّا ما دخل تحت قاعدة الضرورة الثانوية... وذلك يجعلنا نقرر أن مبغوضية بل حرمة في بعض الصور التقليد حكم أولي في الشريعة الإسلامية، ولكن لوجود بعض الظروف القهرية، أجاز الدين بعضاً من صور التقليد المختصرة والمحدودة في بعض الجوانب، لا بصورة مطلقة.

فالتدين بالأحكام الشرعية وامتثالها فعلاً واجب شرعي... وحيث إن غالبية العامة من الناس لا يتمكنون عادة من تشخيص الحكم الشرعي على وجهه الصحيح، فقد أجاز الدين للإنسان بأن يقلّد غيره ممن لديه الاستعداد لتشخيص تلك الأحكام...

ويلاحظ هنا أن الدين لم يوجب على نحو الحصر التقليد على مثل هؤلاء، وإنما أجاز لهم ذلك، وفي نفس الوقت فتح لهم خيارات أخرى كالاحتياط في العمل بالأحكام، وهو وإن كان يستلزم الوقوع في العسر والحرج في بعض صوره التطبيقية، إلّا أنه مع ذلك يبقى خياراً، من شأنه تضييق دوائر الاتباع والتقليد. ومع ذلك، مع أن الدين سمح بالتقليد في مثل هذه الحالة الخاصة التي تشملها قاعدة الضرورة، فإن الدين ضيّق الدائرة كثيراً جداً للتضرر من الوقوع في خطر التقليد، وذلك بسنّ شروط عدة منها:

أ) الاقتصار على الأحكام الشرعية الفرعية، دون الموضوعات والأصول الاعتقادية. وذلك لتضييق الخناق على التقليد قدر الإمكان والقضاء على مبرراته، فالمجال الذي يصح للإنسان المقلّد الاتباع فيه، خصوصاً الأحكام الشرعية من الوجوب والحرية وغيرها، أما تحديد موضوعات تلك الأحكام فلا تشملها أدلة التقليد...

فمثلاً... قال علي بن المسيب الهمداني للإمام الرضا (ع): «شقتي بعيدة ولستُ أصلُ إليك في كل وقت، فممّن آخذ معالم ديني؟ قال (ع): «من زكريا بن آدم القمي، المأمون على الدين والدنيا»(١٤٣).

فمعالم الدين الوارد ذكرها في الرواية، عبارة عن الأحكام الفرعية، من وجوب الخمس فيما زاد على المؤونة السنوية، وحرمة شرب النبيذ ـ مثلاً ـ، أما تحديد المؤونة السنوية لهذا وهذا، أو تحديد أن هذا الشراب نبيذ أو لا، فإنه ليس من اختصاصات المجتهد الذي يُرجع إليه، وإنما هو من اختصاصات الإنسان نفسه. ولهذا فإنه يُعاب على من يعود في مثل هذه القضايا إلى المجتهد يستفتيه فيها.

وأما الأصول الاعتقادية فلا تشملها أيضاً أدلة التقليد، وسيأتي الحديث حولها لاحقاً.

ب) الاستناد إلى عيّنات مخصوصة جداً... فلا يجوز تقليد أي شخص كان، وإنما لا بد من توفر مجموعة من الشروط العقلية والروحية فيه حتى يصح الرجوع إليه في الأحكام، كالعلم والعدالة.

ومستندنا في ذلك روايات عديدة:

منها: ما ورد عن الإمام العسكري (ع) في قوله تعالى: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثمّ يقولون هذا من عند الله»... قال رجل للصادق (ع): فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب إلّا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلّا كعوامنا يقلّدون علماءهم؟!

فقال (ع): بين عوامنا وعلمائنا، وعوام اليهود وعلمائهم، فرق من جهة وتسوية من جهة.

أما من حيث استووا: فإن اللّه قد ذمّ عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذمّ عوامهم، وأما من حيث افترقوا فلا.

قال: بيّن لي يا ابن رسول الله!

قال (ع): إن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وبأكل الحرام والرشاء، وبتغيير الأحكام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصّب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا عليه وأعطوا ما لا يستحقه من تعصّبوا له من أموال غيرهم، وظلموهم من أجلهم، وعرفوهم يقارفون المحرّمات، واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أنّ من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمّهم لما قلّدوا من قد عرفوه، ومن قد علموا أنه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه في حكايته...

---

(١٤٣) الوسائل، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقائهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها... فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمّهم الله بالتقليد لفسق فقهائهم.

فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم...»(١٤٤).

فمثل هذه الشروط العقلية والروحية، تضيّق دائرة التقليد المسموح للإنسان...

إذاً فلا تقليد في الأصول، ولا في الموضوعات... ولا تبعية إلّا لمن توفرت فيه عناصر إيجابية كثيرة وشديدة... كل هذا معناه حصر التقليد في حدود ضيقة...

ولا يخفى أن ما دفع الفئة المحدِّثة ـ الإخباريون الشيعة ـ لخوض صراع فكريٍّ طويل مع الأصوليين، يعود في أحد جهاته إلى تعمّق هذه الخلفية الدينية عندهم، فهم يؤكدون على أن تشديد الدين على رفض كل صور التقليد، يؤدي بالنتيجة إلى عدم صحة اعتماده حتى في مجال تشخيص الأحكام الشرعية(١٤٥).

إلى هنا، ومن خلال العرض الذي مضى، يمكن لنا تصوّر الرؤية الدينية المتعلقة بحالة التقليد والتبعية عند الإنسان.

**التقليد ودواعي المبغوضية** إن التضييق على خيار التقليد الذي لاحظناه فيما سبق من قول، يدفعنا بجد لتفكيك حالة التقليد ومعرفة مساوئها، وأخطارها على الحياة الاجتماعية والثقافية... لأن تشديد الخطاب الديني على تجنب التقليد بأغلب صوره، ينبهنا إلى أهمية معرفة لوازم ذلك التشديد...

فلماذا شدد الخطاب الديني على رفض التقليد... بمعنى ما هي الآثار السلبية المترتبة على اعتماد التقليد منهجاً في التعاطي مع شؤون الحياة الاجتماعية والثقافية؟...

يمكن ترجمة تلك الآثار في أمرين:

الأول: تجمّد القوة العقلية...

إن الله سبحانه وتعالى حين منحنا قوة خارقة ومتحركة وهي العقل، لم يكن في ذلك ثمة لغو حتى يكون تحريكها وعدمه على حدٍّ سواء... فلم يكن العقل شيئاً إضافياً وهامشياً،

---

(١٤٤) الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٣.

(١٤٥) من شاء الاستزادة في هذا الأمر فليراجع محمد عبد الحسن محسن الغراوي، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، دار الهدى، بيروت.

وإنما شيء مركزي بل هو مائز الإنسان عن غيره من المخلوقات، فلا بد أن تكون له أهداف سامية، وأهدافه تتمثل في تحريكه بالفكر والتعقل للوصول إلى الحقائق.

والتقليد إنما هو النقيض الحتمي للتفكر، فإذا قلّد الإنسان واكتفى بما أنجزه غيره من أفكار وتصورات، توقفت عنده عجلات التفكير وبالتالي تجمدت الطاقة العاقلة عنده... وبهذا ورد في الأثر عن الإمام علي (ع):

«الفكر جلاء العقل»(١٤٦).

فإذا تحركت عجلات الفكر تحرّك العقل لتحقيق أهدافه، وإذا توقفت تجمّد العقل...

وإذا تجمّد العقل، انحسرت القوة الإنتاجية عند الإنسان والمجتمع، وأصبح كلٌّ منهما رهين حالته وضعفه، والذي يعني عدم القدرة على حل المشكلات المستعصية، بل تضاعفها، وتراجع حالة التطوّر والإبداع.

لنأخذ عدة نماذج نستوضح من خلالها هذه الإشكالية...

من النماذج القريبة لهذه الإشكالية تجربة الثورة الثقافية في الصين التي قادها الزعيم الصيني ماو تسي تونغ...

ففي خضم هذه الثورة ألغى ماو كل الإبداعات الثقافية، في سبيل تكريس نظراته الخاصة، ولم يجد ثمة داعٍ لأي إنتاج فردي مستقل، وإنما جميعها ينبغي أن تحدَّد ضمن أهداف سياسية خاصة، وهذا يعني إعدام موهبة التفكير عند الإنسان، وفرض خيار التقليد عليه.

يذكر بعض الباحثين في هذا الشأن أن هذا التقنين طال حتى الإبداعات الأدبية والفنية، فقد «ارتبط الإنتاج الأدبي والفني في عهد الرئيس ماو تسي تونغ بنظرته إليهما والتي رأى فيهما ضرورة تسييسهما ففي عالم اليوم كل الثقافة والأدب والفن تخص طبقات محددة وهي موجهة لأهداف سياسية محددة، وليس هناك فن من أجل الفن، فن بعيد أو مستقل عن السياسة...»(١٤٧).

وفرض حتى على المفكرين وأصحاب الأقلام الاقتصار في إنتاجاتهم على ما له صلة قريبة بالهم الوطني، والتوقف عن طرح المبينات المستقلة... وبهذا «لم يعد دور الأنتلجنسيا هو كتابة مقال أو التبشير بكفرة إذ لم تعد هذه من الأمور التي تفلح في معالجة المثقف لمحيطه سواء

---

(١٤٦) ميزان الحكمة، ج ٧، ص ٥٣٨.

(١٤٧) و(١٤٨) عبد الرحيم أحمد حسين، دراسة بعنوان «الثورة الثقافية في تاريخ الصين»، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، نيسان/أبريل ـ أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٨٨م.

على المستوى الشخصي أو الوطني. وظهر اتجاه مثله «بان شاو» الكاتب الصيني يقول: "بأن المثقف الحقيقي هو الذي ينخرط في جيش الشعب للمقاومة بجسده وروحه". وأصبح هذا الاتجاه سائداً في شخصية المثقف الصيني»[١٤٨].

وهذا ما أدى إلى تحجّم أدوار المثقفين المستقلين، إذ «لم يعد هناك مجال لنشر كتابات لكتاب ابتعدوا عن الواقع الاشتراكي في كتاباتهم من أمثال «هو فنبح» الذي كتب كتابه «الحقيقة»، و«تشنت ياو بانغ» الذي نشر كتاب «الطريق الكبير للواقعية»، و«تشي يوكو تشنغ» الذي نشر كتاب «تركيب روح العصر». ولم يعد هناك مجال لأي فكر غير ماو تسي تونغ، وأصبحت أقواله التي نشرت في كتيب أحمر بعد أن صنّفها لين بياو إلى ٣٢ فصلاً... في يد كل شاب»[١٤٩].

لكن عندما تكرّست هذه الروح التقليدية، ماذا حققت الصين؟.. عندها تجمدت العقول المفكرة وفُرض عليها التفكير ضمن المشروع الصيني الخاص فقط ـ أي التقليد للنموذج المادي ـ ماذا يا ترى كانت النتيجة؟

سبق التعرض في البحث السابق لمثل ما نحتاج من إجابة، إن التقليد والتضييق على حركة العلم جرّ الشعب الصيني إلى «شفير انهيار اقتصادي، لأن إبقاء الناس جميعاً طاعمين كاسين، وبصحة جيدة، وحماية البلاد من الغزو الأجنبي، هما مسألتان لا يمكن أن يحلّا من دون العلم...»[١٥٠].

فعندما فرضت حالة التقليد في وسط المجتمع الصيني العام، بل وفي الأوساط الثقافية الخاصة، كانت النتيجة الطبيعية توقف حركة التفكير، وبالتالي جمود الطاقة العقلية المحرّكة للإنسان والمجتمع... ما يعني بالتبع توقف حركة التطور الاجتماعي والثقافي وتكرّس الأخطاء ونقاط الضعف.

كان هذا النموذج منطبقاً على التقليد المفروض، ولكن ذلك لا يعني انحصار الأخطاء في مثل هذا التقليد فقط، وإنما الأخطاء تتعدى حتى إلى التقليد الطوعي، إذ إن الضابطة المؤثّرة ليست هي القسر أو الاختيار، ولكنها التقليد بذاته قسرياً كان أم طوعياً.

ويمكن لنا هنا التمثيل بالحركة العلمية التي جاءت بعد الشيخ الطوسي مباشرة، فبسبب التفرّد العلمي الذي ظهر على الشيخ، والطاقة المعرفية التي تفجرت عنده، حتى تجاوز في

---

(١٤٩) المصدر نفسه.

(١٥٠) ضرورة العلم، مصدر سابق.

إبداعاته الفقهية والرجالية الكثير ممن سبقه... تكوّن في أوساط معاصريه من تلاميذه وغيرهم، ومن جاؤوا بعدهم إلى سنين عديدة قاربت الثلاثمائة عام، تكوّن شعور بأن العلم ـ الديني بكل فروعه ـ توقف عند الشيخ الطوسي، وأن ما أبدعه من معارف ونظريات وتفريعات للمسائل هو غاية العلم.

لهذا أخذوا يتعاملون مع آراء الشيخ، كما يتعاملون مع النصوص، لا يتجاوزونها وإنما يشرحونها ويبنون عليها من دون أن يكون لهم رأي مستقل يغايرها... وما كانوا يقبلون من أحد مهما كان مستواه أن يسنّ رأياً يتعدى فيه آراء الشيخ ومتبنياته.

ومراجعة خاطفة لكتاب «السرائر» لمؤلفه الفقيه محمد بن أحمد بن إدريس، الذي عاصر تلك الظروف، لأنه جاء بعد وفاة الشيخ بمائة عام، تبين لنا صورة تلك الحالة التقليدية... فهو يقول في مقدمة كتابه: «إني لما رأيت زهد أهل هذا العصر في علم الشريعة المحمدية والأحكام الإسلامية وتثاقلهم عن طلبها وعداوتهم لما يجهلون وتضييعهم لما يعملون، ورأيتُ ذا السن من أهل دهرنا لغلبة العباوة عليه مضيعاً لما استودعته الأيام مقصراً في البحث عما يجب عليه علمه حتى كأنه ابن يومه ومنتج ساعته... ورأيت العلم عنانة في يد الامتهان وميدانه قد عطل منه الرهان تداركت منه الدماء الباقي وتلافيتُ نفساً بلغت التراقي».

وهذا ما دفعه كثيراً في صفحات كتابه لتعمُّد مداراة أو إثارة الجو التقليدي العام بطرق عديدة، كالإشعار بأن رأيه موافق لرأي الشيخ، فيقول مثلاً «وأنا أبين ـ إن شاء الله ـ أن أبا جعفر ـ الطوسي ـ تفوح من فيه رائحة تسليم هذه المسألة بالكلية»... أو التنبيه إلى أنه ليس منفرداً في رأيه المعارض للشيخ وإنما هناك من يوافقه من الإعلام، فتجده يقول: «والقائل بهذا القول السيد العلوي أبو المكارم بن زهرة الحلبي شاهدته ورأيته وكاتبته وكاتبني وعرّفته ما ذكره في تصنيفه من الخطأ فاعتذر رحمه الله بأعذار غير واضحة»[١٥١].

ولكنه بفعل هذه المنهجية التقليدية الطوعية، ماذا أحرزت الحوزة العلمية بعد الشيخ الطوسي وحتى عصر العلامة الحلي؟... ما هي الإبداعات التي قدمتها على مستوى العلوم الشرعية؟

لا شك أن اعتمادهم المنهجية التقليدية ـ بالرغم من جلالة قدر الشيخ... وعمق عقليته

---

(١٥١) ابن إدريس الحلبي، *السرائر*، نقلاً عن *دروس في علم الأصول*، السيد محمد باقر الصدر، الحلقة الأولى والثانية المرفقة بكتاب *المعالم الجديدة*، دار التعارف للمطبوعات ١٩٨٩م، ص ٧٤ ـ ٧٩.

العلمية، أدى إلى تجمّد عقولهم التي لم يثقوا فيها، فتوقفت في أوساطهم حركة الإبداع والتطوّر، مما جعل جيل المتأخرين ومتأخري المتأخرين، الذين جاؤوا بعد الجيل المقلّد للشيخ الطوسي، بدءاً من المحقق والعلامة الحليين ثم تلاميذهم وهكذا، لا يعتمدون آراء ولا مشهورات من سبقهم... فكانوا ـ المتأخرون ومن بعدهم ـ لا يثقون بالآراء الفقهية للجيل المقلّد للشيخ حتى لو وصلت إلى حد الإجماع فضلاً عن الشهرة، لأنها في نظرهم مجرد حكاية لآراء الشيخ.

وقد ظهر هذا المنحى عند المتأخرين كثيراً، وصرّحوا به مراراً، وذلك في سياق الحديث عن الشهرة العلمية، والتي يُقصد منها جبر الخبر الضعيف بعمل الفقهاء به، ووهن الخبر الصحيح بإعراضهم عنه... فقد «اشتهر بين الفقهاء المتأخرين أن الخبر الضعيف السند ينجبر بشهرة العمل به، أي بفتوى أكثر الفقهاء بمضمونه، واستنادهم إليه في مقام استنباط الحكم، فيكون حجة لذلك. كما اشتهر أن الخبر الصحيح السند يوهن بشهرة الإعراض عنه، أي بإعراض الفقهاء، وهجرهم له بالفتوى على خلافه»[١٥٢].

ففي هذا المبحث بنى أغلب الفقهاء والأصوليون على أن الشهرة التي يمكن اعتمادها ـ على فرض التسليم بها كبروياً، وإلّا فإن جمعاً أشكلوا على الاعتماد في مقام الإثبات والرفض في الشرعيات على الشهرة ـ هي الشهرة عند المتقدمين فقط الذين يبتدىء عصرهم بالكليني وينتهي بالطوسي، وأما من جاء بعد الطوسي فلا تعتمد مشهوراتهم لأنها مجرد حكاية ولا إبداع فيها...

صرح بهذا الأمر الشهيد الثاني في كتابه «الدراية» ـ مع ملاحظة أنه أشكل أيضاً حتى على الشهرة عند المتقدمين لكن لا بداعي التقليد وإنما لوجوه أخرى، فقد قال ما نصه: «إنا نمنع من كون الشهرة التي أدعوها مؤثرة في جبر الخبر الضعيف، فإن هذا إنما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ، والأمر ليس كذلك، فإن من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقاً، كالسيد المرتضى، والأكثر على ما نقله جماعة، وبين جامع للأحاديث من غير التفات إلى تصحيح ما يصح، ورد ما يرد. وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلاً جداً، على من اطلع على حالهم. فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق. ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية، جاء من بعده من العلماء، واتبعه منهم عليهم الأكثر تقليداً له إلّا من شذّ

---

(١٥٢) محي الدين الموسوي الغُريفي، *قواعد الحديث*، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٦م، ص ١٠٩.

منهم. ولـم يكن فيهم من يسبر الأحاديث وينقّب عن الأدلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن إدريس، وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً. فجاء المتأخرون بعد ذلك، ووجدوا الشيخ، ومن تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمر ما رأوه في ذلك، لعل الله يعذرهم فيه، فحسبوا العمل به مشهوراً، وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه، ولو تأمل المنصف، وحرر المنقّب لوجد مرجع ذلك كله إلى الشيخ، ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الضعيف... وممن اطلع على هذه القاعدة التي بيّنتها، وحققتها، ونقبتها من غير تقليد، الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاووس، وجماعة. قال السيد في كتاب «البهجة لثمرة المهجة»: أخبرني جدي الصالح ورام بن أبي فراس، أن الحمصي حدّثه أنه لـم يبق للإمامية مفتٍ على التحقيق، بل كلهم حاكٍ. وقال السيد عقيبة: والآن فقد ظهر أن الذي يفتي به، ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين»[١٥٣].

كما صرّح بذلك صاحب «المعالم» الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني، في قوله «وبأن الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ـ رحمه الله ـ لا الواقعة بعده...»[١٥٤].

فبسبب التقليد الطوعي عند جيل ما بعد الشيخ الطوسي، توقفت حركة الإبداع، ولهذا فإننا لا نجد في مصادرنا الفقهية أو الأصولية ما يعود تاريخه إلى تلك الحقبة، باستثناء كتاب السرائر لابن إدريس الحلي، الذي شذ عن القاعدة كما مرّ معنا.

**الثاني: الوقوع في المحذور...**

والمحذور في هذا المجال هو عبارة عن الفشل الديني والاجتماعي، فعلى المستوى الديني يؤدي التقليد في بعض حالاته إلى تشوّه الحقائق الدينية عند الإنسان، بل ضياعها كلياً، وأما على المستوى الاجتماعي فيؤدي تقليد الغير في مشروعاتهم إلى أخطاء تطبيقية كثيرة بسبب تغاير الظروف والحالات...

وقد نبهتنا النصوص الدينية إلى الشق الأول من المحذور مراراً عديدة، حيث أرجعت الآيات القرآنية والروايات الانحراف الديني عند بعض الأمم كبني إسرائيل وثمود وأمثالهم، إلى التقليد الأعمى الرائج في وسطهم.

---

(١٥٣) الشهيد الثاني، الدراية، ص ٢٧.

(١٥٤) الشيخ حسن بن زين الدين، معالم الأصول، ص ١٦٨.

فقد قال تعالى في سورة التوبة:

«اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلّا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلّا هو سبحانه عما يشركون»(١٥٥).

ما السبب الذي جعل المشار إليهم في الآية يضلّون الطريق في مسيرتهم الدينية، أنه التقليد الأعمى ـ المنهيُّ عنه ـ لا غير.

فهم ساروا على نهج مفكريهم ـ الأحبار ـ وعبّادهم ـ الرهبان ـ بأسلوب تقليدي ساذج، من غير إعمال للعقل، فقادهم ذلك الأسلوب إلى عبادة غير الله سبحانه وتعالى... فقد جاء في الأحاديث المأثورة عن عدي بن حاتم، أنه قال: أتيت رسول اللّه وفي عنقي صليب من ذهب فقال لي: «يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك»، قال: فطرحته ثم انتهيت إليه وهو يقرأ من سورة البراءة هذه الآية (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً) حتى فرغ منها فقلت له: إنّا لسنا نعبدهم فقال (ص): أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه ويحلون ما حرّم الله فتستحلونه. قال: فقلت: بلى قال (ص): فتلك عبادتهم»(١٥٦).

كما ورد عن الإمام الصادق (ع) في تفسير هذه الآية المباركة «أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم ما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً، وحرموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون»(١٥٧).

وعلى غرار هؤلاء يأتي قوم ثمود، الذين دعاهم نبيهم صالح (ص) لعبادة الله سبحانه وحده... إلّا أن غالبية القوم كانوا مبتلين بداء التقليد الخطير، وذلك لاتباعهم في مواقفهم لتسعة من الرؤوس العشائرية الفاسدة... فبد أن يُعملوا عقولهم ويفكروا بصورة مستقلة فيما ينادي به نبيهم من قيم وأفكار، اعتمدوا على تصورات كبارهم وغضوا البصر عن تجاوزاتهم، فكانت النتيجة انحرافاً خطيراً في مسيرتهم الدينية.

ولعله ـ بلا تقوّلٍ على الله سبحانه وتعالى ـ لهذا السبب ركّزت الآيات في سورة النحل على أولئك التسعة، وأكدت على أنهم العامل الأساسي لهلاك مجتمعهم كما سيتبين من الآيات... يقول تعالى:

«وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون، قالوا تقاسموا بالله

---

(١٥٥) سورة التوبة، الآية ٣١.

(١٥٦) السيد محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ج ٤، ص ١٥٧.

(١٥٧) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩٨.

لنبيتنه وأهله ثم لنقولن لوليّه ما شهدنا مهلك أهله وإنّا لصادقون، ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون، فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم أجمعين»[١٥٨].

يظهر من خلال التمعن في تفاصيل العرض القرآني المتراكم في العديد من السور القرآنية حول هؤلاء القوم، أن قوم ثمود كانت لديهم قابلية متجذرة للتقليد، وكانوا متطبعين على ممارسة التبعية للغير، وإنما اتضح لنا ذلك من خلال تعدد صور التقليد عندهم.

فأول صورة من صور التقليد عن هؤلاء القوم، ظهرت في تقليدهم للأسلاف، ومحاكمتهم آراء نبيهم بناءً على آراء سابقيهم...

يقول تعالى في هذا الشأن:

«قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوّاً قبل هذا أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإننا لفي شك مما تدعونا إليه مريب»[١٥٩].

فالباعث على الشك عندهم في القيم الدينية التي يدعو إليها صالح (ع)، إنما هو تقليدهم لقيم أسلافهم.

وأما الصورة الثانية فكانت في متابعتهم العمياء لقيم ومواقف رجالاتهم الحاضرين، وهم الرهط التسعة الذين أشارت الآية لهم.

فقد كانت في مدينتهم «حجر» ـ الواقعة بين الشامات والحجاز[١٦٠]، تسعة من شيوخ العشائر، رأوا بأن دعوة صالح (ع) تضيع عليهم مصالحهم، فقرروا اختيار رجل من كل قبيلة من القبائل التسع لقتل صالح، حتى يضيع دمه بين القبائل.

«قالوا تقاسموا بالله لنبيتنّه وأهله...»

وحين تآمروا على قتله قدّموا الله سبحانه أمام قسمهم، وفي ذلك إشارة كما يذهب إلى ذلك السيد المدرسي في تفسيره ـ إلى أنهم كانوا يستخدمون الدين كوسيلة للتمويه والإفساد[١٦١].

فقرروا قتل النبي صالح (ع) فسكت قومهم وتابعوهم... لكن الله سبحانه نجى نبيه، ولكنهم لما عقروا الناقة، أوعدهم صالح (ع) بنزول العذاب بعد ثلاثة أيام:

---

(١٥٨) سورة النمل، الآية ٤٨ ـ ٥١.

(١٥٩) سورة هود، الآية ٦٢.

(١٦٠) من هدى القرآن، مصدر سابق، ص ٢٠١.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

«فقال تمتعوا في داركم ثلاثة أيام...»[١٦٢].

وبدأت تتجلى أمارات العذاب ـ حيث ورد أن وجوههم أصفرت في الأول واحمرت في الثاني واسودت في اليوم الثالث[١٦٣]، وهم يرون كل ذلك، ومع ذلك فقد أصروا على متابعة رجالاتهم المفسدين في الأرض... فما كانت النتيجة:

«دمرناهم وقومهم أجمعين».

فالدمار شمل الرهط التسعة وقومهم الذين ساروا على نهجهم... وذلك شاهد على انحراف المسيرة الدينية عندهم بسبب التقليد المزدوج للأسلاف والمعاصرين.

وهكذا يكون التقليد معولاً يهدم ويفشل المسيرة الدينية للإنسان، وكذلك المسيرة الاجتماعية، فتقليد الغير في المسائل الاجتماعية غالباً ما يؤدي إلى الفشل، والسبب في ذلك يعود إلى التغاير في الظروف الزمانية والمكانية والبشرية...

ولعلي أجد أجلى مصداق على هذا الادعاء، الانكفاء الذي مُني به العديد من المفكرين العرب، الذين حملوا في يوم من الأيام شعار «الغربنة»، الداعي إلى تقليد التجربة الغربية في النهضة... وكان على رأس هؤلاء طه حسين، ومحمد حسين هيكل وكثير غيرهم.

نجد مثلاً طه حسين يصرح يوماً في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» قائلاً: «إن السبيل... واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذّة ليس لها تعدّد، وهي أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرّها، ما يحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب»[١٦٤].

لكنه، بناء على اجتهادات بعض المفكرين المعاصرين[١٦٥] ـ عدل عن كثير من آرائه التغريبية التي وردت في كتابيه «مستقبل الثقافة في مصر» و«في الشعر الجاهلي» ولا شك أن المرجع في ذلك إلى عدم الانسجام بين الظرف الأوروبي والظرف العربي... حيث حذف بعض المقاطع من الكتاب الثاني في الطبقات المتأخرة، وأما الكتاب الأول فقد أحجم عن إعادة طباعته طوال حياته، «وعندما سئل سنة ١٩٧١م عن هذه الآراء التي أثارت الجدل،

(١٦٢) سورة هود، الآية ٦٥.

(١٦٣) الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، ج ٥، ص ٢٦٦.

(١٦٤) طه حسين، *مستقبل الثقافة في مصر*، طبعة القاهرة، عام ١٩٣٨م.

(١٦٥) راجع: *ازمة الفكر الإسلامي الحديث*، مصدر سابق.

والتي تضمنها هذا الكتاب، أعلن، رغم كبريائه المتضخم؟! أنها آراء تحتاج إلى إعادة نظر وتعديل وإصلاح... فقال عن هذا الكتاب «ده كُتب سنة ١٩٣٦م... قُدم قوي، عاوز يتجدد.. ويجب أن أعود إليه، وأصلح فيه بعض حاجات، وأضيف»(١٦٦).

وهكذا يأتي ضمن هذه السلسلة محمد حسين هيكل، الذي بدأ حياته داعياً للتغريب بحكم أن موقعه من أحمد لطفي السيد باشا هو موقع التلميذ من الأستاذ... ولقد مارس النشاط الفكري المبكِّر كاتباً في الجريدة التي أصدرها ورأس تحريرها لطفي السيد، وهي المنبر الذي كان يبشر بالوطنية والقومية، بمعناها الغربي، فيرى ضرورة استقلال مصر عن محيطها العربي والإسلامي استقلالاً سياسياً وحضارياً، على النحو الذي يحرِّرها من الاستعمار الإنكليزي، ويلحقها في الوقت ذاته بالحضارة الغربية»(١٦٧).

ولكن بعد أن اقتنع بعدم جدوائية التقليد في مثل هذه الأمور الاجتماعية، أعلن تخليه عن تلك الدعوة في عبارة صريحة وردت في كتابه «في منزل الوحي» قال فيها «لقد خُيِّل إليَّ زمناً، كما لا يزال يُخيَّل إلى أصحابي، أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية هو سبيلنا إلى النهوض والتقدم... فحاولتُ أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية والروحية، لنتَّخذها جميعاً هدى ونبراساً.

ولكنني أدركتُ، بعد لأي، أنني أضع البذر في غير منبته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه، ولا تبعث الحياة...»(١٦٨).

فهذه التجارب وأمثالها تكشف أن التقليد ليس في الأمور الدينية فحسب، وإنما حتى في الأمور الاجتماعية يحمل في طياته أضراراً جسيمة، مؤدّاها الأساسي الفشل والخيبة... ولا أدل على ذلك مما شاهدناه وعاصرناه من فشل العديد من التجارب الحركية في العالم الإسلامي، التي اعتمدت في مشروعها على نماذج أجنبية، كحركات اليسار العربي التي سعت لتقليد الأنموذج الاشتراكي، والحركات القومية التي انفعلت ببعض النجاحات القومية في العالم العربي، وأرادات تكرارها في أوطانها، وبعض الحركات الإسلامية التي اعتمدت لفترة زمنية منهجيات غريبة عنها، بسبب التفاعل الذي حصل عندها مع بعض الانتصارات الثورية أو التكوينات الحركية.

---

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١٦٨) محمد حسين هيكل، في منزل الوحي، ص ٢٢ ـ ٢٦.

**مخفيات التقليد في حياتنا، المظهر والجذر** بالرغم من كل ذلك الحشد الهائل من النصوص التي امتلأ بها الخطاب الديني، والتي تثبط الإنسان المسلم عن الجري وراء الآخرين بلا وعي وبصيرة، وتشجب بصورة قوية حالة التقليد، بل وتحث بصورة أقوى منها نحو إعمال العقل والتفكير... بالرغم من ذلك، إلّا أن المتتبع للأوضاع النفسية والثقافية والمظاهر الاجتماعية في مجتمعاتنا، يكتشف بما لا يحتمل الريب، صوراً عديدة للتقليد تُمارس بخفاء غير متعمَّد، أي بلا شعور، وقد تكون شعورية في بعض صورها إذا دُعِّمت بمقولات تخديرية.

وهذا يُطلعنا على أزمة خطيرة جداً، ينبغي التعامل معها بحذر شديد، إذ لو كان التقليد ظاهرياً، لهان الخطب على الدعاة والمغيرين، لكنه إذا كان مخفياً فإن معنى ذلك أن التقليد متجذِّر في النفوس، وما يصل إلى هذه الدرجة يصعب اقتلاعه... نعم قد تؤثر فيه المنعطفات الكبرى، لكنها لا تحدث إلّا في حالات وأزمنة نادرة... لهذا فإن حالات التقليد قد تتسبب في قتل الحركة والتطور عند المجتمع لمئات السنين، كما ظهر ذلك في مثالنا السابق حول الحركة العلمية المقلِّدة للشيخ الطوسي، وكذلك الحركة العلمية في أوروبا التي لم تُراوح مكانها مئات السنين عندما كانت مبتلية بالتبعية المقيتة للكنيسة، والتي ترجمها «فولتير» في قوله «لا يعلم قسيسونا شيئاً سوى أننا سريعو التصديق لما يقولون»[١٦٩].

إننا مبتلون ـ كمجتمع ـ بخفيات كثيرة لحالة التقليد، يمكن أن نستدل عليها من تجليات كثيرة من المستويين الاجتماعي والثقافي...

ففي المستوى الاجتماعي، نلحظ التقليد بارزاً في السعي للتماثل المظهري مع الشعوب الأخرى، سواء في العادات العامة ـ كالمناسبات ـ أو أشكال التزين بل وحتى الأقوال... فمجرد أن يطلع المجتمع على عادة لمجتمع آخر متقدم، تراه يندفع بسرعة لتمثيلها في حياته، معتبراً ذلك ضرباً من ضروب التقدم، كما لوحظ ذلك في عادات الزواج والخطوبة.

أو حينما يبزغ في الأفق الآخر اسم لأيٍّ من الكفاءات الفنية أو غيرها، ترى الجيل المحاكي له يتسابق على تقليده في اللباس وفي طريقة تزيين الشعر، وقد يصل الأمر إلى تقليده حتى في طريقة مشيه وكلامه.

ويبدو أن الجزء الأكبر من مشاكل الجيل المراهق في مجتمعاتنا، يرتبط بهذا الشق من الإشكالية، فهو جيل يستذوق التقليد وتمثيل حياة الآخرين في كل شيء، وبلا ضوابط أو

---

(١٦٩) التفسير الكاشف، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٣.

حدود... فكل ما يستجد في الخارج يعتبره قابلاً للاحترام والمماثلة، وهذا ما سهّل انتشار حتى بعض السلوكيات والأفعال المحرّمة دينياً أو اجتماعياً.

هذا وجه من الوجوه الاجتماعية التي تنبيء عن عمق تقليدي، أو قابلية للتبعية للغير.

ويمكن لنا رؤية وجه آخر من وجوه التبعية في المجال الاجتماعي، وهو يبدو في حالة الانفعال اللامحدود بتجارب الغير، والسعي لتمثيلها وإظهار الترضي عنها إلى حد التقديس... كالأجواء الثورية التقدسية التي غطّت الساحة بعد نجاح التجربة الناصرية في العدوان الثلاثي... ولا شك أن قسماً من تلك الأجواء كانت سليمة ولها ما يبررها، لكن جانب الإشكال فيها وصول الأمر إلى حد التقديس الأعمى، بحيث يتعذّر على الناقد إبداء تصوّر معاكس أو الكشف عن بعض الأغطية التي يجهل حقيقتها العامة.

وهذا الأمر لا يقتصر على التجربة الناصرية، وإنما يشمل كل التجارب الأخرى، التي تحقق نجاحاً ما بغض النظر عن عمقها الفكري، دينية كانت أم قومية أم غير ذلك. فكلما حدثت انعطافة في الساحة السياسية والاجتماعية، تجد لها أصداءً ليست تأييدية فحسب ـ ولو كانت عند هذا الحد لما كان ثمة اعتراض، وإنما أصداء تطفح منها رائحة العبودية... لهذا فإن أصحاب الرأي والمقالة تتوقف عطاءاتهم، إلى حد أن الكثير منهم يفضّل الممالأة للحالة العامة، بل المجاهرة بآرائه، حتى يجد سنحة بعد زمن فيتدرج في الإبداء.

وأما على المستوى الثقافي، فيلحظ التقليد متجلياً بوضوح في حالات تكبيل العقل أمام الإبداعات والمقولات الفكرية لمن هم خارج حدودنا، بلا تمييز بين مناخ وآخر...

فتجد المهتم بالعلوم الشرعية، يشيع وبقناعة تامة أجواء القداسة لمن هم من جنسه من العلماء القاطنين خارج محيطه، وفي نفس الزمان تجده ينظر بدونية مطلقة إلى من يعايشهم في محيطه القريب، ويدفع باتجاه ذلك بقوة... لهذا لا نجد أي غرابة فيما وصل إلى مسامعنا من صدامات محلية كان هدفها المنع من الرجوع في الفتوى إلى العلماء المحليين ممن تأهّل للاجتهاد.

وأما المهتم بالثقافة العامة، والذي اعتاد ـ علء الأقل بعض منهم ـ على إشاعة أجواء الرفض لحالات التقليد، تظهر منه أفعال تكشف أنه من أكثر الناس ابتلاءً بالتبعية للغير... فهو نعم ينقد بعض ما حوله من تصورات وممارسات، لكنه عندما يصل إلى من هم خارج حدوده من المفكرين عرباً وأجانب، تتوقف عنده حركة النقد والتفكير، ويتعامل مع المقولات الصادرة من أولئك كالتعامل مع المسلمات... وهذا ما جعل المثقف في محيطنا الاجتماعي نافذة جيدة لترويج الفكر الآخر.

وما إلى ذلك من الصور الاجتماعية والثقافية، التي تختفي وراء أسوارها أمراض التقليد والتبعية... وما ذكرته ما هو إلّا تمثيل للحالة لا أكثر... ولو جمعنا أغلب تلك الصور فإننا سنتوصل إلى حقيقة مهمة، تتلخص في أن التقليد أشبه بطابع متجذِّر في النفسية الاجتماعية، يصعب اقتلاعه، وهو ما يجعل حتى الإنسان الواعي من العلماء والمثقفين يمارسه من حيث يشعر أو لا يشعر، فتراه يهرب من تقليد لكنه يقع في آخر وهكذا... فهو حالة نفسية عميقة، وليس مجرد ظواهر سطحية.

وهذا ما يدفعنا للإجابة على سؤال مهم وهو: لماذا يتجه المجتمع نحو التقليد عادة؟... ما هي الجذور الحقيقية التي تؤدي بالطبيعة إلى جنوح مختلف الشرائح الاجتماعية لممارسة التبعية؟

أجد أن وراء هذا العمق التقليدي أموراً ثلاثة:

١) ضحالة المستوى العلمي... فلاعتبار أن الانفتاح على العلم حديث شيئاً ما في مجتمعاتنا، فإن ذلك قد تسبب في تدني المستوى العلمي عند الغالبية، وتعمّق الحالة العلمية على عموم المساحة الاجتماعية يحتاج إلى زمن طويل.

وقد قابل هذا المناخ مناخٌ آخر معاكس، حيث ظهرت بعض الصور التقدمية العلمية في بعض المجتمعات، فكان لا بد من تقليد في هذا المقام، لأن الأدنى لا بد أن يتمثل حياة الأعلى... وهذا يعني أن المستوى العلمي لو كان متقدماً ومجارياً للآخر، لانكسرت مثل تلك الحالة.

وعلى ما يظهر أن المثال الذي سقته في الصفحات السابقة المتعلقة بحيل المقلِّد، للشيخ الطوسي، فيه إشارة ما لمثل هذا السبب، لا أقل حسب تحليل بعض المتتبعين... فقد نظر البعض ـ كالسيد الصدر ـ إلى أن الجذر الذي دفع اللاحقين للشيخ الطوسي لتقليده، كان الضعف العلمي الملحوظ عندهم.[1]

فقد رأى بأن هجرة الشيخ الطوسي من بغداد إلى النجف بسبب الصراع السني/الشيعي سنة (٤٤٨هـ)، تسببت في انقطاعه عن جوِّه العلمي المتجذِّر في بغداد، مما حدا به لتشكيل حوزة جدّ فتية في موطنه الجديد، وحيث إنه لم يعش فيها إلّا (١٢) عاماً، لم يتسنّ لتلك الحوزة الفتية بلوغ درجة من العلم يمكنها مجاراة إبداعات الشيخ العلمية، فما وسعها إلّا تقليده...

فبعد تحليل تاريخي مفصّل لتداعيات الحركة العلمية للشيخ خلص إلى القول بأن «الصورة التي تكتمل لدينا على هذا الأساس هي أن الشيخ الطوسي بهجرته إلى النجف

انفصل عن حوزته الأساسية في بغداد، وأنشأ حوزة جديدة حوله في النجف وتفرّغ في مهجره للبحث وتنمية العلم، وإذا صدقت هذه الصورة أمكننا تفسير الظاهرة التي نحن بصدد تعليلها، فإن الحوزة الجديدة التي نشأت حول الشيخ في النجف كان من أن لا ترقى إلى مستوى التفاعل المبدع مع التطور الذي أنجزه الطوسي في الفكر العلمي، لحداثتها... ولهذا كان لا بد ـ لكي يتحقق ذلك التفاعل الفكري الخلّاق ـ أن يشتد ساعد الحوزة الفتية التي نشأت حول الشيخ في النجف حتى تصل إلى ذلك المستوى من التفاعل من الناحية العلمية، فسادت فترة ركود ظاهري بانتظار بلوغ الحوزة الفتية إلى ذلك المستوى...»[170].

٢) انعدام التجارب الحيّة والتقوقع على الذات... فمجتمعاتنا تعد من المجتمعات الحديثة جداً، فهي بعد ما تزال مغلّفة في كراتينها، لم تتكوّن لديها التجارب السياسية والثقافية والاجتماعية، ولم تمارسها بشكل كثيف... فالتجربة عندها ما تزال حديثة وفي طور النشوء والتكوّن. يضاف إلى ذلك أنها كانت ـ ولعلها ما زالت ـ مجتمعات منغلقة، لم تفتح أعينها على حقيقة المجتمعات الأخرى.

فلأنها من جانب مجتمعات بسيطة المعرفة والتجربة، ومن جانب آخر منغلقة، فإنها بمجرد أن فتحت أعينها على بعض الإنتاجات للشعوب الأخرى، تصوّرت أنها كل شيء، كالطفل الذي يفتح عينه لأول مرة على حياة والديه، حيث يعتقد بأن الحياة كلها متجسّدة فيهما.

هكذا هو شأن المجتمعات أيضاً، فهي خرجت من قوقعة متدنية المستوى، وإذا بها تفاجأ بصور أكثر منها تقدماً، فدفعها ذلك إلى التقليد، معتقدة أن الآخر هو الأنموذج الأصح... ولكنها إذا تعددت تجاربها واتضحت لها حقيقة الآخر، فإنها ستكتشف ذاتها وقدراتها، وستجد لا محالة أن الآخر لا يميزه عنها شيء، حينها يمكن أن تتوازن في تعاطيها معه.

وقد اتضح هذا التحوّل الإيجابي في السنوات الأخيرة، عند الكثير من أهل الرأي، فهم بعد أن عايشوا الآخر عن قرب، ومارسوا الإبداع، بدأت علائم الثقة بالذات والتعقل في التعامل مع الآخر تظهر عليهم بوضوح، حتى أن أحد الأصدقاء من الأساتذة وأصحاب الرأي كشف لي عن هذا الحس يوماً، بقوله إننا عندما كنا بعيدين كنا نتصوّر أن بيننا وبين غيرنا مسافات شاسعة، ولكن عندما اقتربنا وأنتجنا اكتشفنا أن غيرنا لا يفوقنا بشيء، بل قد نفوقه في أشياء.

---

(١٧٠) دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ص ٧١.

٣) طبيعة النفسية الاجتماعية... وأقصد بها التربية الاجتماعية العامة التي تستهوي الآخر، وتُرَمِّز له باستمرار، بلا أدنى عناية بالذات.

فهناك جهات وأرقام كثيرة في المجتمع، تكرِّس حالة التبعية للقوى العلمية والرمزية البعيدة عنها، وهذا قد يكون في حدِّ ذاته غير مستهجن، فاحترام الطاقات أنى كانت أمر حسن، لكنه إذا كان بملاحظة الإشكالية السابقة فإنه لا يكون مستهجناً فقط وإنما أقرب إلى الذل والصغار.

فإذا كان ترميز الآخر يؤدي إلى العبودية له وتصغير الذات، فإنه يُعَدُّ من نوع التقليد المستقبح.

وجانب الإشكال هنا أن هذه الطريقة السلبية من الترميز يُربّى عليها المجتمع، وبإصرار من قبل العديد من الوجوه المتنفّذة... والمجتمع ينمو في الأوساط العلمية، سواء كانت دينية بحتة أو ثقافية عامة، وهو يسمع ذلك باستمرار، فيتكرس في داخله شعور بغلبة الآخر عليه، ودونيته هو أمام ذلك الآخر.

فهذه الأمور الثلاثة، عندما نضعها في صف واحد، وننظر للمجتمع من خلالها، تلوح أمامنا جذور التقليد الراسخ في أوساطنا الاجتماعية، فضعف القدرة العلمية وحداثتها، وشيوع حالة الانغلاق وانعدام التجارب، وبالتالي سوء العرض للآخر، كلها لا يمكن أن تؤدي إلّا إلى التقليد والتبعية.

بعد كل ذلك المشوار نتوصل إلى نتيجة هامة، تنسحب من المستوى الفردي إلى المستوى الاجتماعي، وهي عدم صحة انتهاج التقليد في الحياة الثقافية ـ خصوصاً والاجتماعية... ويكفي مبرراً لذلك أن الدين لم يرتضه، وإنما وضع لنا خياراً آخر وهو التفكير... وحتى نفهم حقيقة هذا الخيار وتداعياته في حياتنا الفكرية والاجتماعية، لا بد من قراءته من خلال الخطاب الديني.

**صورة التفكير في الخطاب الديني** حينما ثبط الدين بمختلف السبل عن اتباع الغير وتقليده بلا علم ودارية، فإنه من الجانب الآخر شجع على التفكير، وأرشد إليه على طول صفحات القرآن الكريم، هذا عدا عن التواصل في هذا الإرشاد الملحوظ في الروايات الصادرة عن الرسول (ص) وأهل بيته الكرام.

ولو نتأمل في الآيات المباركة، ونتابع سياقها، لا نجد مجرد حثٍّ على التفكير، وإنما نلاحظ وجود نغمة تشجيعية، خاصة في بعض الاستخدامات التي وردت فيها صيغ مثل

«لعلكم»... فكأن هذا الاستخدام يستبطن تشجيعاً نحو شيء، لأن مفاده أن كل ما أُشير إليه من موجودات أو أحكام ـ والذي عادة يسبق «لعلكم»، إنما وضع أمام الإنسان لعله ينفصل به ويتفاعل معه فيعمل فكره فيه وفي خلفياته.

كما في قوله تعالى:

«يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثمٌ كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون»(١٧١).

ففي هذه الآية استعراض لبعض القيم والأحكام، ولكن الاستعراض ليس سطحياً وإنما فيه بعض الإشارات الخفية التي بطبيعتها تدفع الإنسان نحو التأمل... فالآية عندما تعرضت للخمر لم تقل جيد أو قبيح فقط، وإنما ذكرت شيئاً يثير عقل المستمع، حيث بيّنت بأنه فيه بعض المضارّ وبعض المنافع، ولكن مع ذلك فإنه مضارّه أكبر من نفعه... فهذا طبيعياً يجعل الإنسان يفكر ويتساءل مع نفسه ما هي تلك المنافع وما هي المضار، ولماذا أصبح نفعه أقل من ضرّه، وإذا كانت المنافع أقل من المضار فماذا يترتب على الإنسان وكيف ينبغي أن يكون موقفه... وهكذا؟

وهكذا أيضاً عندما مرّت الآية على ذكر القيمة «العفو» فالمعروف إن الإنسان إذا أراد الإنفاق فإنه عادة ينفق المال والمؤونة... ولكن الآية أمرت الرسول (ص) إذا سئل من قبل قومه عن الإنفاق، بأن لا يرشدهم إلى إنفاق المال، وإنما يرشدهم إلى إنفاق العفو والتسامح فلماذا العفو وليس المال وكيف ينفق العفو... إلخ؟... وذلك بطبيعته أيضاً يدفع العقل للتساؤل والبحث عن الإجابة.

لهذا نجد الآية خُتمت بقوله تعالى «لعلكم تتفكرون»... وكأنها تخاطب القارىء، بأنه إنما أشير لهذه الدقائق في الأحكام والقيم لعلك تلتفت وتتفكر... فهي ليست حثاً على التفكير وإنما دفع وتشجيع على ممارسته حتى في أهداف وتداعيات الأحكام والقيم لما فيها من عمق.

كذلك يقول الباري تعالى في سورة الحشر:

«ولو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثلة نضربها للناس لعلهم يتفكرون»(١٧٢).

---

(١٧١) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

(١٧٢) سورة الحشر، الآية ٢١.

إذ في هذه الآية إثارة بليغة جداً لكل مستمع وقارىء، وقد تمثلت هذه الإثارة في الإشعار بأن هذا القرآن الذي هو عبارة عن حروف وكلمات مدوّنة في قراطيس، فيه من النور الإلهي والعظمة الربانية ما لو وجهت إلى جبل أشم فولاذي الصخور، فإنه سرعان ما يتصدع من خشية اللّه سبحانه وتعالى.

فكيف تفعل قراطيس محبَّرة مثل هذا الفعل العظيم... ثم إذا كان الجبل الفولاذي يتصدع، فكيف بعقل الإنسان؟... إن هذا التمثيل في الآية لا شك يثير ذهنية القارىء والمستمع لها، فيدفعه للتساؤل، والبحث عن إجابة، ثم التفكير فيما يترتب عليه هو من آثار... ولهذا ينتهي الخطاب في الآية المباركة بقوله تعالى: «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون».

ولا يخفى ما في الآية من تشجيع على التفكير... فالآية تثير عقل الإنسان بالمثال ـ كما هو ملاحظ في آيات كثيرة ـ عسى أنه يلتفت ثم يتساءل ويتفكر للإجابة على تساؤلاته.

كثيرة هي الآيات التي تخاطب الإنسان بهذه الكيفية، لمركزية ذلك في مسيرة الإنسان نحو الدين، لأنه كلما فكّر كلما تفتحت أمامه الآفاق، ووصل إلى إجابات جذرية تنعكس على تديّنه... وبناءً على ذلك فإننا لا نجد غرابة فيما إذا وقعت أبصارنا على روايات تشجيعية، اعتبرت لحظات التفكر القصيرة خيراً من فترات العبادة الطويلة جداً... كالذي ورد عن الإمام علي بن أبي طالب (ع):

«فكر ساعة قصيرة خير من عبادة طويلة»(١٧٣).

ولا ريب أن هذا التشجيع على التفكير، يستبطن بين ثناياه تثبيطاً عن التقليد... خاصة أن التفكير هو بذاته نقيض كلّي للتقليد...

فالخطاب الديني إذاً في سياق عرضه لخيار التفكير، شجع عليه بصورة مختلفة... ثم انتقل الخطاب إلى طريقة دفعية أخرى مهمة جداً، وذلك حين أظهر الثناء والمدح على من أعمل عقله وفكر فيما حوله... فالمتفكر في ذلك الخطاب إنسان متميز بين سائر البشر...

أنظر إلى هذا الثناء البليغ في الآية المباركة:

«إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما

---

(١٧٣) ميزان الحكمة، ج ٧، ص ٥٤٣.

خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار»[١٧٤] وكذلك الرواية التالية الواردة عن الإمام علي (ع):

«التفكر في ملكوت السماوات والأرض عبادة المخلصين»[١٧٥].

فمن يمارس عملية التفكير يعتبر من ذوي الألباب ومن المخلصين، وكفى بهاتين المدحتين مكانة وشرفاً... ومن هذا المنطلق نجد أن بعض الروايات تعتبر التفكير سمة من سمات العظماء... فالإنسان المتميز والعظيم المتفوّق على سائر من حوله هو المداوم على التفكير، وليس المداوم على العبادة... فعندما يُتحدَّث عن عظيم يُركز على سمة التفكير فيه، أو عندما يتحدث عظيم عن نفسه فإنه يميز نفسه بالتفكير...

فعندما يُتحدث عن أبي ذر الغفاري، يوصف بأنه مداوم على التفكير... كما ظهر ذلك في كلام أمه عنه... فقد سئلت يوماً عن عبادة ابنها أبي ذر فقالت: «كان نهاره أجمع يتفكر في ناحية عن الناس»[١٧٦].

وعندما يتحدث الإمام علي (ع) عن نفسه يقول:

إذا المشكلات تصدّين لي كشفت حقائقها بالنّظر
ولستُ بإمّعة في الرجال أُسائل هذا وذا ما الخبر
ولكنني مدرب الأصغرين أبينّ مع ما مضى ما غبر[١٧٧]

والذي يشعرنا بأن التفكير سمة متميزة عند الإنسان، ما نلحظه في الجهة العكسية من تقليل قيمة ومكانة من يحجب عقله عن التفكير، ففي بعض الآيات المباركة تعريض ضمني، يمكن ملاحظته بالتأمل، ببعض الأصناف الذين عاصروا الأنبياء (ع) ولم يتفكروا في حقيقة دعواتهم الإيمانية، كما في قوله تعالى:

«أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنَّة إنْ هو إلّا نذير مبين»[١٧٨].

«أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلّا بالحق وأجل مسمّى وإن كثيراً من الناس بلقاء ربهم لكافرون»[١٧٩].

---

(١٧٤) سورة آل عمران، الآية ١٩١.

(١٧٥) ميزان الحكمة، ج ٧، ص ٥٤٣.

(١٧٦) ميزان الحكمة، ج ٧، ص ٥٤٢.

(١٧٧) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٦٠.

(١٧٨) سورة الأعراف، الآية ١٨٤.

(١٧٩) سورة الروم، الآية ٨.

فهذه الآيات تتضمن أسئلة احتجاجية، فيها تعريض بالذين لا يتفكرون في حقيقة الدعوات السماوية، ولا في ما حولهم من آيات ومخلوقات ليصلوا إلى الحقائق، وإنما جحدوا عقولهم وتنحوا أو قلّدوا غيرهم، فوقعوا في فخ الكفر «الكافرون».

فختمُ الآية بهذه الصفة الخطيرة، دليل نكير على السبب المؤدي إليها وهو الاحتجاب عن التفكير.

هكذا تحدثنا النصوص الدينية عن التفكير، فهي تحث إليه مشجعةً، ومضفيةً ثناءً جليلاً على الممارس له...

ثم تستمر تلك النصوص في عرضها، فتصل بنا إلى صورة أخرى تبيّن لنا من خلالها ثمرات عملية التفكير... ولعل السر في ذلك توجيه الإنسان المفكر إلى كيفية الاستفادة من فكره، ومنهجية التفكير الصحيح.

وأول ما تتحدث النصوص في هذا السياق، توجهنا إلى حقيقة مهمة وهي أن التفكير ضرورة أساسية للكشف عن الحقائق، ورفع اللوابس والغوامض التي تُخيّم على عقل الإنسان.. والآيات السابقة فيها إشارة واضحة إلى هذا المعنى...

يقول تعالى في الآية السابقة من سورة الروم:

«أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض إلّا بالحق...»

فلو أنهم فكروا بصدق ورويّة، لقادهم فكرهم إلى الله سبحانه من خلال عجائب مخلوقاته كالسماوات والأرض... ولهذا فإن من لا يفكر لا يهتدي إلى حقيقة الوجود الإلهي...

ولا شك أنه غير معذور... فكل إنسان على نحو الاستقلال مكلَّفٌ بأن يفكر، حتى يهتدي إلى الحقائق العقيدية الكبرى... وهذا مؤدى ما قرّره علماء الأصول لدى الفريقين - وإن كان ثمة من عارض من غير المشهور - من عدم صحة التقليد في أصول العقائد، ووجوب النظر وتحصيل العلم ولو على سبيل الإجمال.

فهم بعد أن قرروا ما لخصه الميرزا النائيني بقوله: «لا عبرة بالظن في باب الأصول والعقائد، فإنه لا بد فيها من تحصيل العلم، وفي الموارد التي انسد فيها باب العلم يمكن الالتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال»[١٨٠].

---

(١٨٠) الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، فوائد الأصول، تقريرات أصولية كتبها الشيخ محمد علي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران ١٤٠٦هـ، ص ٣٢٤.

بعد أن قرروا ذلك، انتقلوا لمناقشة إشكالية كفاية التقليد في تحصيل العلم وعدم كفايته، وتقريباً أطبق الأغلب على عدم كفايته، وبالتالي يجب النظر والتفكر بصورة استقلالية... بل هناك من ادعى الإجماع كالعلامة الحلي على ما يظهر من عبارته في كتابه «الباب الحادي عشر» التي نقلها الشيخ الأنصاري في سياق تقريره لهذا المطلب، حيث قال: «بقي الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من تقليد، فهل يكفي ذلك أو لا بد من النظر والاستدلال؟ ظاهر الأكثر الثاني، بل ادّعى عليه العلامة، قدس سره، في الباب الحادي عشر الإجماع، حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفة اللّه وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد». فإن صريحة أن المعرفة بالتقليد غير كافية. ومثلها عبارة الشهيد الأول والمحقق الثاني، وأصرحُ منهما عبارة المحقق في المعارج، حيث استدل على بطلان التقليد «بأنه جزم في غير محله»[١٨١].

فلأن التفكير من شأنه إيصال الإنسان إلى الحقائق الكبرى، إذا فكّر بصدق تام، ولو على نحو الإجمال، لم يُكتف بالظن فيها فضلاً عن التقليد...

هذه ثمرة من أبلغ الثمار التي يمكن انبعاثها من عملية التفكير... وثمة ثمرة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى، وهي كون التفكير طريقاً للتقدم والبناء... فالفكر من شأنه تحريك العقل للبحث عن سبل البناء الذاتي والاجتماعي... لكن كيف يتحقق ذلك؟

إن هذه العملية تتم في جهتين، الأولى منها أن الذات الشخصية ـ وهي نفس الإنسان ـ يرين عليها الكثير من التعفنات بفعل الجمود الزمني، فكلما تناساها الإنسان كلما تراكمت عليها الإشكالات... وكذلك حال المجتمع فإنه إذا تناساه أهله ملأت جوانبه الأضرار ونقاط الضعف... والسبيل إلى تفادي كل تلك التعفّنات الذاتية والاجتماعية، المداومة على التفكير فيها، لأنه يوقظ العقل إلى اقتراب الأخطار منه فيدفعها عنه باستمرار، أو يكشف له وجودها فيتحرك للقضاء عليها... وهذا ما تمثل في الخطاب الصادر عن الإمام علي (ع):

«دوام الفكر والحذر يؤمن الزّلل وينجي من الغير»[١٨٢].

وأما الجهة الثانية فمفادها أن التوقف ليس يمنع من تطوّر الذات والمجتمع، وإنما يسحبهما إلى الوراء درجات، لأن الحياة تتطور، وقضاياها تتعدد يوماً تلو آخر، فتحتاج إلى تجديد ومواكبة للتطور، وإذا لم يواكب الإنسان تطوّر الحياة ويستجيب لقضاياها الملحة،

---

(١٨١) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١م، ج ١، ص ٣٨٢.

(١٨٢) ميزان الحكمة، ج ٧، ص ٥٣٩.

تتجاوزه الحياة، فبقاؤه آنذاك يعني تراجعاً قهقهرياً...

ولا سبيل لتجاوز هذه الإشكالية إلّا تحريك الفكر بصورة مستمرة، فهو الذي يتكفل ليس فقط بإيجاد حلول لسد الثغرات الحاصلة في جدار الذات والمجتمع، وإنما أيضاً يقترح السبل التي تحافظ على وجودهما ومستوى التطور فيهما... وهذا هو تماماً ما نلحظه في العديد من الدول المتقدمة اليوم، فهي تشجّع مراكز الدراسات العلمية والاستراتيجية والفكرية، وتبذل في سبيل المحافظة عليها مبالغ كبيرة، لأنها تمدُّها باستمرار بما يحافظ على حيويتها وتفوّقها على قريناتها من الدول.

فالفكر يمارس دوراً جباراً في المحافظة على حيوية الإنسان والمجتمع، وذلك ما أشار إليه الإمام علي (ع) في قوله:

«إذا قدّمت الفكر في جميع أفعالك حسنت عواقبك»[١٨٣].

بهذه الكيفية حدَّثنا الخطاب الديني عن عملية التفكير، وهو بذلك أعطاها منزلة عليا، وفي نفس الوقت جعلها نقيضاً لحالة سلبية مرفوضة ومبغوضة وهي التقليد.

وبذلك يكون التفكير قيمة أساسية من قيم العقل السليم، العقل المثالي للإنسان المسلم.

ولكن هنا أُحب أن أؤكد على ملاحظة فنية... وهي أنني عندما أتحدث عن التفكير وأعتبره قيمة عقلية أساسية، وأضعه في موضع مناقض للتقليد، فإني لا أعني بالتفكير المعنى الرديف «للنقد» الذي يتداول في الكثير من المحافل الثقافية؟!

وذلك لأنني أرفض النقد كاصطلاح خاص... فما أُمرنا به في أصولنا المعتمدة إنما هو التفكير وليس النقد، ولكل من الاصطلاحين ظلاله الخاصة في المعنى... فالنقد إن كان حاملاً لظلال التفكير فلا إشكال فيه.

وإن كان النقد حاملاً لظلاله الخاصة ـ وهذا هو الغالب في الاستخدام، فإني لا أجد في استخدامه وجهاً من الصحة... وخلاصة السبب في ذلك أن النقد هو افتراض للرفض بدايةً ـ وأقول هذا ليس المعنى اللغوي أو الاصطلاحي له، وإنما المعنى الذي يبدو لي عند استخدامه من قبل دعاته، فهم عندما يقولون «نقد» كأنهم يقولون «رفض»، أما التفكير فإنه يعني التريّث في الانتماء إلى الفكرة وبالتالي قد يقود إلى التسليم بآراء الآخر وقد يقود إلى الرفض، أما أنه لا يفترض الرفض منذ البداية.

ولعلي أجد من يستعين بآية مباركة للتأكيد على صحة ممارسة النقد، وهي قوله تعالى:

---

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

«فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه...»[184] لكني لا أجد فيها دلالة على النقد ـ المستعمل، بقدر ما أجدها دالة بكلها على التفكير... ولهذا فإنها لم تعلن الرفض وإنما أعلنت القبول، ترجيحاً لحالة التواضع للحق التي ينبغي أن يتحلى بها المفكر...

فهي بداية قالت «فيتبعون أحسنه»، ولم تقل «فيجتنبون أسوأه»، فالأصل في نتيجة التفكير الاتباع، ومعناه التسليم بالحق، وليس الرفض، وإن كان في الآية ثمة إشارة ضمنية إلى الرفض، على اعتبار أن اتباع الأحسن يستدعي رفض السيىء، ولكن هذه الإشارة تحتاج إلى مؤونة، لأنها تبتني على القول بمفهوم الوصف، ولا قائل به... فليس من الضرورة بناءً على عدم القبول بمفهوم الوصف ـ أن يكون بعد اتباع الأحسن تجنبٌ للسيىء، أي الآية لوحدها لا تدل على هذا المعنى.

وحتى لو سلّمنا بنتيجة التجنب بناء على المفهوم، فإن المنطوق يبقى في الغالب أقوى من المفهوم ـ بل مال البعض كالشيخ حسين الحلي (ره) إلى القول بإقوائيته مطلقاً، ولهذا فهو قدّم المنطوق على المفهوم في جميع حالات التعارض، في مفهوم الشرط[185] ـ فيبقى الاتباع أقوى من التجنّب، وأما أسبقيته له فهي مسلّمة بناء على تصريح الآية بالاتباع وإضمارها للتجنّب.

وما أردتُ من ذلك إلّا التأكيد على أن استخدام الآية كدليل أو مؤيّد على صحة النقد ـ المستعمل، في غير محلّه... فالآية تتسق مع الأمر بالتفكير... وقولي هذا لا أعني به أن المطلوب مطلقاً في ممارسة عملية التفكير، التسليم، وإن كان هو الأغلب في الآيات، لأنها واردة في سياق الحث على التفكير في آيات الله سبحانه وتعالى للتسليم بوحدانيته.. بل يمكن أن يكون مؤدى التفكير رفضاً للعادات والقيم الجاهلية... ولكن مع ذلك يبقى للتفكير معنى أكثر جلالاً وأعمق بُعداً من النقد المستعمَل... لهذا فالدعوة هنا للتفكير المقابل للتقليد، وليس للنقد المرادف للرفض.

كما ينبغي التنبيه هنا إلى أن بعض الروايات نطقت بالنقد، كالتي امتدحت نقاد الكلام، ولكنني أحملها على النقد بمعنى التفكير المصلح وليس النقد المستعمَل، فهي لم تقل ارفضوا الكلام، وإنما تأمّلوا فيه فإن كان صالحاً فاتبعوه وإلّا فلا.

---

(١٨٤) سورة الزمر، الآية ١٧.

(١٨٥) ذكر هذه المعلومة أستاذنا الشيخ محمد محمد طاهر الخاقاني، في مجلس الدرس... فاكتفيتُ بنقلها ولم أُثبت مصدرها.

**«كيف نفكر؟ ملاحظات فنية»** حينما أمرنا الدين بممارسة عملية التفكير، فلا يعني ذلك إطلاقاً في حدود صلاحياتها، كما بنى عليه عدة من الحكماء في معرض إيرادهم على خصماء الفلسفة... فعندما أشكل بعض العلماء على الممارسة والتفكير الفلسفي، ساقوا أدلة عديدة تنهى عن ذلك من جملتها المنع من التفكير في ذات الله وما أشبه... وكانت إجابة الفلاسفة وإيراداتهم تعتمد على الآيات القرآنية الداعية إلى التفكير في خلق الله سبحانه وتعالى، بتقرير أن الله عزّ وجل لم ينه عن التأمل والتفكير في الوجود، بل أمر به كثيراً، وفي هيئات وصور متعددة، ولم يقيّد عملية التفكير بقيود وحدود خاصة، ولهذا لا مانع من التفكير في حقيقة العلم الإلهي وهل أنه خاص بالكليات أم شامل لها وللجزئيات، كما لا مانع من التأمل في حقيقة البعث وهل أنه مجرد بعث للأرواح أم هي والأجساد معاً... وبذلك فالحكماء بنوا على الإطلاق في صلاحية المفكر، فهو موسّعٌ عليه بأن يفكر فيما يشاء اعتماداً على القياسات المنطقية والبديهيات العقلية(١٨٦).

ولكن الإنصاف في ذلك لا ما ذهب إليه خصماء الفلسفة من المنع عن التفكير خارج تلك الحدود، ولا أيضاً ما ذهب إليه الحكماء من إطلاق الصلاحية للفكر... وإنما المسألة يمكن النظر إليها من ثلاث زوايا، الأولى أن التفكير ليس محجوباً عن أحد، فبإمكان الحكيم والفقيه والمتكلم أن يفكر ويسرح بخياله، لكن بشرط المراعاة للمنهج القرآني، فهناك حدود لا يمكن للعقل أن ينتج فيها... وخارج ذلك يمكن للعقل التأمل، ولهذا فإن الآيات القرآنية لم تأمرنا فقط بالتفكير في المخلوقات الموجودة للتوصل من خلالها إلى الخالق سبحانه... كما في قوله تعالى:

«هو الذي أنزل من السماء ماءً لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون»(١٨٧).

وإنما أيضاً أمرتنا بالتفكّر في كيفية الخلق، كما في قوله تعالى:

«قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النّشأة الآخرة...»(١٨٨).

والتفكير في كيفية بداية الخلق ـ طبعاً ظاهر الآية معناه النظر في أن الله سبحانه كيف أوجد هذا الخلق من لا شيء، لكن التفكير في ذلك من شأنه قيادة العقل إلى كيفية بدايتها:

---

(١٨٦) يمكن الإطلاع على تفاصيل هذا النزاع من خلال كتاب تهافت الفلاسفة، للغزالي، وتهافت التهافت، و فصل المقال، لابن رشد.

(١٨٧) سورة النحل، الآيتان ١٠ ـ ١١.

(١٨٨) سورة العنكبوت، الآية ٢٠.

أي كيف بدأت الأرض؟ كيف توزعت النجوم... إلخ؟ يعتبر سعة كبيرة في مدى التفكير، ولكن مع ذلك لا بد من الاعتراف بوجود حدود لذلك المدى الخاص بالتفكير.

وأما الزاوية الثانية فهي أن الإشكال قد لا يكون في المشروعية وإنما في الجدوائية، فقد يكون للمشكلين على الحكماء بعض الحق، لكن لا من جهة عدم مشروعية مجالات التفكير التي طرقها الفلاسفة ـ وقد تكون بعض المفردات محتملة للزجر الشرعي، وإنما من جهة عدم جدوائية التفكير فيها... فمسائل من قبيل العلم الإلهي وحقيقته، وكيفية البعث ـ وهي من أعمدة المسائل التي أشكل على التفكير فيها عدة من العلماء كالغزالي، يصعب على العقل أن يحرز نتيجة علمية فيها، لأن أدوات التفكير فيها غير متوفرة، فالتفكير فيها يعد من الترف.

فلي كل ما ورد ذكره في القرآن يمكن للعقل تحليله مادياً، خاصة ما كان منه ذا طابع غيبي، والقرآن لم يفصله لنا ولم يقدم لنا أدوات تسهّل علينا تشخيص بعض تفاصيله، وإنما اكتفى بإشارة رمزية لا غير... فمثل ذلك وإن لم يكن ثمة محذور شرعي في التفكير فيه، لكن الادعاء بوجود محذور عقلي مبعثه عدم الجدوائية معقول جداً، ولعل ما أنتجه الحكماء من نتائج في مثل تلك المسائل خير دليل على ذلك، حيث لم يرق منها شيء إلى درجة العلم وإنما أكثرها ظنون إن لم تكن أوهاماً في حقيقة الأمر، ولا يعني ذلك الاستهانة بكل ما أبدعه الفكر الفلسفي، ولكن يعني التحفظ على إنتاجٍ ظنيٍّ لم يكن للعقل أدوات توصله إليه.

والزاوية الثالثة تتلخص في ضرورة التسليم بمقتضى النص الديني، فالتفكير لا شك في مشروعيته، والدين أمر به وليس فقط حث أو شجع عليه... ولكن مع ذلك لا يعني إمكان التجاوز للحد الشرعي، ولا أعني هنا بالحد الشرعي مجرد الأحكام من الأوامر والنواهي، وإنما حتى المشخصات التي تكفل الدين برسم صورة لها، ككثير من الحقائق مثل الجنة والنار والأسماء والصفات الإلهية وما أشبه ذلك... ففي مثل هذه الحقائق يجب التسليم بما رسمه الشارع وعدم التجاوز إلى أكثر منه...

وهذا هو السبب الذي جعل أئمتنا (ع)، يتحفظون على الجدل الذي احتدم في العصر العباسي حول حقيقة القرآن وهل هو مخلوق أم قديم...

فهم (ع) من جهة أوصوا أتباعهم بالتقيّد بحدود اللفظ الذي عبّر القرآن به عن نفسه، وعدم التعدّي إلى ما هو أكثر منه... فقد حدّث سليمان بن جعفر الجعفري قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (ع): يا بن رسول الله، ما تقول في القرآن؟ فقد اختلف فيه

من قبلنا، فقال قوم إنه مخلوق، وقال قوم إنه غير مخلوق، فقال (ع): أما إني لا أقول في ذلك ما يقولون، ولكني أقول إنه كلام الله»[١٨٩].

ومن جهة أخرى منعوهم من الاسترسال في مثل هذه المجادلات العقيمة التي لا ثمرة فيها... كما هو ظاهر مروية محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني قال: كتب علي بن محمد ابن موسى الرضا (ع) إلى بعض شيعته ببغداد: «بسم الله الرحمن الرحيم، عصمنا الله وإياك من الفتنة، فإنه يفعل فقد أعظم بها نعمة، وإن يفعل فهي الهلكة، نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، ويتكلف المجيب ما ليس عليه وليس الخالق إلّا الله عز وجل، وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله، لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين، جعلنا الله وإياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون»[١٩٠].

فبناء على ذلك يمكن القول بصحة التفكير والاسترسال فيه، لكن مع ضرورة الانتظام بما تم الإشارة إليه من الزوايا الثلاث... وسوف أعود إلى ما يتصل بهذه الإشكالية في الدراسة القادمة، وأبحثها بتفصيل أكثر.

ومع ذلك فإني سأشير إلى بعض الملاحظات الفنية، التي ينبغي أن تظلل عملية التفكير، وهي إجابة فنية ـ وليس علمية ـ على السؤال التالي: كيف نمارس عملية التفكير؟... وإنما قلت فنية وليس علمية، لأن الدراسة القادمة ستتولى الإجابة على المنحى العلمي...

من تلك الملاحظات الفنية:

١) التفكير ليس عملية متقطعة وإنما برنامج مستمر في حياة الإنسان... فمن يمارس التفكير يفترض منه المداومة عليه، لأن التفكير المتقطع لا يثمر؛ فهو حلقة متواصلة ينبغي أن تتواصل باستمرار علّها تحرز نتيجة مرضية... كيف؟

إن النتيجة الأولى التي يحرزها الفكر لا شك في منجزيّتها، فهي لو كانت حكماً شرعياً مثلاً لأصبح حكماً منجزاً يجب امتثاله... ولكن كونه منجزاً لا يعني أنه الحقيقة المطلقة، فقد يكون نسبياً وقد يكون خاطئاً، ولهذا لا بد أن يواصل المفكر في عملية التفكير حتى بعد إحراز النتائج، عسى أن تتقدم معرفته في نتائجه السابقة، كما يحصل كثيراً في العمل

---

(١٨٩) و(١٩٠) الشيخ جعفر السبحاني، *بحوث في الملل والنحل*، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ـ لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩١م، ج ٢، ص ٢٦٩.

الفقهي، حيث يتوصل الفقيه مرة إلى نتيجة فقهية أو أصولية أو رجالية، لكنه بعد حين يتراجع عنها أو يشذّبها، والشواهد على ذلك كثيرة لسنا في صددها.

ثم إن التوقف عن التفكير يوقعنا في نفس المحذور الذي سبق التعرض له في نفس هذا البحث، المتمثل إما في توقف حركة التطور عن الإنسان والمجتمع، أو السماح للترسبات والتعفنات كي تأخذ طريقها إلى داخل الذات الإنسانية أو الاجتماعية.

ولعله لذلك ـ بلا تقولٍ على الله سبحانه ـ جاءت أكثر الصيغ المستخدمة فيها مادة «فكر» على نحو الفعل المضارع «يتفكرون»، لا فاوته الاستمرار... فيتفكرون تشير إلى الاستمرار في عملية التفكير...

وفي هذا السياق قال الإمام علي (ع):

«أُوصيكم بتقوى الله وإدامة التفكّر، فإنّ التفكّر أبو كل خيرٍ وأمّه»[١٩١].

٢) الالتزام بالحد المصرَّح به، والمنهج المحدَّد، باعتبارها جميعاً ضوابط للتفكير، ومحدِّدات للعقل الفاعل.

فهناك نوعان من الضبط، فتارة يتمثل في المنع من إعمال العقل في خصوص بعض المفردات، كالنهي عن التفكير في ذات الله سبحانه وتعالى، وفيما يتصل بذلك من حقائق غيبية مطلقة...

وهو نوعٌ تضافرت الروايات المصرّحة بالنهي عنه، والآمرة بالتسليم بما بالحدود التي صرّح بها الله سبحانه وتعالى...

«فقد خرج رسول الله (ص) ذات يوم على قومٍ يتفكرون فقال: ما لكم لا تتكلمون؟ فقالوا: نتفكّر في خلق الله عز وجل، فقال: وكذلك فافعلوا، فكّروا في خلقه، ولا تتفكروا فيه»[١٩٢].

ومثل ذلك ورد في خطبة مفصلة للإمام علي (ع): «إعلم إن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السّدد المضروبة دون الغيوب، الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّى تركهم التعمق فيما لا يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً...»[١٩٣].

---

(١٩١) ميزان الحكمة، ج ٧، ص ٥٤٠.

(١٩٢) ميزان الحكمة، ج ٦، ص ١٦٥.

(١٩٣) نهج البلاغة، خطبة ٩١.

وهذا يعني ضرورة التقيّد بالحد الذي صرّح به الخالق جل وعلا، وعدم التجاوز منه إلى غيره، أو كما جاء في رواية عدم وصف الخالق إلّا بما وصف نفسه هو لا ما وصفه غيره... فقد روى البحار رواية عن الإمام الرضا (ع) جاء فيها:

«إن الخالق لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه، وأنّى يوصف الخالق الذي تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلّ عمّا يصفه الواصفون، وتعالى عمّا ينعته الناعتون»[١٩٤].

فتارة يتمثّل الضبط في المنع من التفكير في مفردات خاصة، وتارة يتمثل في الالتزام بمعالم المنهج الديني في التفكير، وهو ما سنمر عليه مفصلاً في البحوث القادمة.

٣) التفكير في خلفيات وتداعيات الحقائق والأحكام، لا في ذاتها... بدءاً بالحقائق الكبرى كالتوحيد، وانتهاءً بالأحكام الجزئية كالوجوبات والمحرمات...

فلا يمكن التفكير في ذات اللّه سبحانه ولا في ذات العلم الإلهي، وإنما يمكن التفكير في تداعياتها، كانعكاسات التوحيد في الحياة اليومية، وآثار العلم والقدرة الإلهيين في الكون، وانعكاسهما على الإنسان.

كما لا يمكن التفكير في ذات الأحكام، وإنما يمكن في خلفياتها ـ وهي الحِكَم ـ وتداعياتها ـ كيفية تطبيقها والاستفادة منها.

بمعنى أنه بوسع الإنسان أن يتساءل قائلاً: لماذا شُرّعت الصلاة؟ بحيث يكون مقصوده الاستفهام عن فوائدها وكيفية استثمارها، لكنه لا يحق له التساؤل بهذه الكيفية: على أي أساس فرضت الصلاة علينا مع أنها لم تُفرض على من قبلنا ـ استنكاراً ـ وما هي حقيقة الصلاة، بحيث يعطي لنفسه الحق في التصرف في هيئتها الخاصة، كيما يتعبّد بالطريقة التي يستذوق...؟

لأن النوع الثاني من التفكر في ذات الأحكام والتشريعات، ولم يُسمح للإنسان التفكير في ذلك لأنه عبدٌ مأمور، ولكن له الحق في معرفة أهدافها وتطبيقاتها حتى يستفيد منها كما ينبغي.

وقد ورد عن الإمام الصادق (ع) ما له علاقة قريبة بهذا المعنى، حيث قال: قال اللّه عزّ وجلّ: أنا الله لا إله إلّا أنا، خالق الخير والشر فطوبى لمن أجريتُ على يديه الخير وويل

---

(١٩٤) بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٣٦٦.

لمن أجريت على يديه الشر، وويل لمن يقول: كيف ذاك وكيف هذا؟ قال يونس: يعني من ينكر هذا الأمر يتفقه فيه»(١٩٥).

وسنمر على تفصيل هذا المعنى في بحث قادم إن شاء الله تعالى.

٤) التفكير في البناء لا في الهدم... بأن يعمل المفكر عقله في بناء ذاته وبناء مجتمعه، ولا يوجهه نحو الهدم في البعدين.

ويبدو لي أن الكثير من العمومات القرآنية والروائية شاملة لهذا المعنى... كعمومات النهي عن الحسد وعن والبغضاء، وعمومات الدعوة إلى الخير وكثير من ذلك...

فالاشتغال الذهني بالحسد وشبهه شأنه في المؤدى هدم الذات والمجتمع، ولهذا فإن عموماتها الزجرية توجه العقل إلى المحافظة على الموجود، بينما عمومات الدعوة إلى الخير تقود العقل للتفكير في البناء... وهذا هو مفاد ما بُحث في الفصل الأول من ضرورة التطابق بين سلامة الروح وحركة العقل، فالغاية من ذلك هي ما نحن بصدده من الإيجابية في التفكير ـ البناء ـ وتجنب السلبية ـ الهدم.

ولكن من المؤسف جداً أننا نجد أحياناً عقولاً فذّة تستهلك طاقتها في هدم الغير، تحت ضغط التحاسد والتباين في المواقف والأفكار، بدل أن تتوجه بجد لبناء كل ما حولها والمحافظة على الأعمال الإيجابية ـ الخير ـ القريبة منها.

وهذا هو خلاف المنتظر من العقل المفكر للإنسان المؤمن... يقول تعالى:

«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير»(١٩٦).

وقال سبحانه وتعالى فيما يشعر بذلك أيضاً:

«ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوةٍ أنكاثاً...»(١٩٧).

**كيف نكرس حالة التفكير** تقرر لنا مما مضى قيمّة التفكير، وأنه علامة بارزة وأساسية من علامات العقل السليم... ومفاد ذلك راجحية شيوعه كظاهرة في وسط المجتمع المسلم... ولكن ما يؤسف له: ما يُلحظ من نسبية قليلة جداً في التفكير عند إنساننا المسلم، وربما هناك، من يدعي عديمته، خصوصاً في هذه الحقبة الزمنية، وهو ما أدى إلى هذا التراجع المهول الذي تشكو منه المجتمعات الإسلامية، خاصة المجتمعات

---

(١٩٥) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول، ج ٢، ص ١٧٢.

(١٩٦) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(١٩٧) سورة النمل، الآية ٩٢.

الأشد محافظة منها... وعلى ذلك لا بد من التفكير في كيفية تعميق حالة التفكير، والحد من الأنماط المشعرة بالتبعية والتقليد...

فكيف نكرس حالة التفكير؟

إنه سؤال سهل، والإجابة عليه أسهل لارتكازها في أذهان الجميع، ولكن تحويل الإجابة إلى عمل هو المشتمل على صعوبة حقيقية، وذلك بقرينة التجارب الاجتماعية الكبرى التي شهدتها بعض الحضارات في فترات تحوّلها، كالحضارة الإسلامية التي حوّلت المجتمع العربي من مجتمع مقلِّدٍ لليهود والنصارى، إلى مجتمع مفكر مصدِّرٍ للعلم، وكالحضارة الغربية التي جعلت المجتمع التقليدي الجامد إلى مجتمع يفيض حيوية، ونتاجاً، وما حصل مثل ذلك في هاتين الحضارتين إلّا بعد مخاض عسير...

فالكثير من التجارب ـ والتجربة الإسلامية على رأسها، عندما نتصفح تاريخ التحوّل فيها في خصوص هذه الزاوية ـ وليس مطلقاً، أي التحول من التقليد إلى التفكير، نجد أنها بأجمعها تهدينا إلى انتهاج سبلٍ معينة، منها على وجه الإيجاز:

(أ) تنمية الحالة العلمية...

كما أشرتُ إلى ذلك في ثنايا هذا البحث، وذلك عند التقرير بأن من منشطات التقليد، الجهل والبساطة العلمية...

وفعلاً فإننا لو ننجح في تنمية المستوى العلمي في مجتمعاتنا، سنصل لا محالة إلى التقليل من نسبة التقليد، وتوسعة عملية التفكير والتعقل.

(ب) محاولة الحد من مستوى الضغط في مثبطات التفكير عند الإنسان والمجتمع...

فهناك أسباب نفسية واجتماعية عامة تعيق عملية التفكير عند الإنسان الفرد وبالتالي المجتمع، فالخمول وحب الراحة وقلة الطموح أسباب وجذور نفسية، والضغط السياسي المتمثل في الكوابح القانونية والحدود الفكرية التي تفرضها الأنظمة الحاكمة، وكذلك الضغط الاجتماعي المشتمل على مجمل العادات والقيود الاجتماعية أو القناعات الفكرية المتحوّلة إلى شبه الرأي العام، أسباب وجذور اجتماعية عامة... وكلها تحدّ من حركة التفكير عند الإنسان والمجتمع، وبالتالي إذا أردنا تنشيط خيار التفكير، فلا خيار لنا إلّا الحد من مستوى الضغط فيها قدر الإمكان، ولا يخفى أنها عملية نوعية تتطلب زمناً ليس بقليل.

(ج) تشجيع أصحاب الرأي...

فمع أن الطابع العام للمجتمع سكون التفكير فيه، إلّا أنه بين الحين والآخر تظهر إلى

السطح أرقام تتبنّى نظرات تجديدية، وتحاول أن تنتج فكرياً، إلّا أنها عادة ما تُقهر وتوأد، مما يزيد من مستوى التلبد الفكري.

وحتى تتصاعد نسبة التفكير في المجتمع وتتنازل بالتبع نسبة التقليد، لا بد من تشجيع الكفاءات الفكرية المبدعة، وتسديدها فقط إن أخطأت لا الهجوم عليها ومحاصرتها... نعم لو كانت الأخطاء بحيث تعدُّ خروجاً عن الدين والملة وخروجاً قسرياً على المجتمع الإسلامي بالشكل الذي ينطبق عليه عنوان «الحرابة»، فلا يمكن التعامل معها إلّا بالمواجهة لا التشجيع ولا التسديد.

## لفتة اخرى

ما سبق من حديث عن القيم العقلية، كان الغرض منه إضاءة لبعض القيم العامة للعقل...

قيم تشكِّل في حقيقتها صورة عامة لعقل الإنسان المسلم... ما يعني أن العقل المسلم يفترض فيه أن لا يخلو من أن يكون محباً للعلم، ومحركاً لطاقته العقلية بالتفكير.

وقد أُسس لهاتين القيمتين على أن بينهما ترتّباً وطولية ـ ولا محذور البتة من وقوعهما في عرض واحد ـ، فينبغي أن تقف الأولى ـ حب العلم ـ على رأس هرم القيم، بينما تأتي الأخرى ـ التفكير ـ بعدها مباشرة، وذلك ما يجعل الثانية أكثر خصوصية في حين تكون الأولى أكثر عمومية.

وأعني بذلك أنه لا ينبغي لأي عاقل مسلم إلّا أن يكون محباً للعلم على أقل تقدير، فإذا نزل مرتبة وأصبح مفكراً فقد صعد في داخله مرتبة وأثبت تميّزاً على كثيرين... وهكذا كلما نزل مرتبة وتمسك بقيمة أخرى كلما سجّل تفوّقاً آخر... بهذا الشكل تتتابع القيم واحدة تلو الأخرى.

ولكن أيضاً يمكن اعتبار القيمة الثانية متولِّدةً من الأولى، بحيث تكون الأولى هي القيمة الأم، في حين تكون الثانية وليدها الطبيعي... فالتفكير وليد حب العلم... مع ملاحظة أنهما صفتان عامتان لعقل المسلم.

ومن إحدى هاتين القيمتين ـ الثانية وهي التفكير ـ تتولد سائر القيم العقلية الخاصة...

وبهذا يكون السياق الذي تتحرك فيه قيم العقل بالكيفية التالية: في الأصل تكون قيمة حب العلم ولكن حب العلم ينبغي أن يُشفَع بالتفكير، فيكون بذلك العالم مفكراً لا مقلِّداً...

ولكن كيف تتم عملية التفكير... أي كيف نفكِّر، وكيف ينبغي تحريك العقل أثناء تقصِّي الحقائق؟...

هذا ما تجيب عنه ولائد التفكير... فمنه تتولد مجموعة من القيم مهمّتها المحافظة على توازن الحركة عند الأمم.

إذاً... ما مضى من حديث عن قيم العقل، إنما هو تأسيس للّمسات العامة للعقل المسلم... وما يأتي تأسيس للمسات أخرى هدفها الإجابة على سؤال حذر وهو «كيف نفكّر؟».

## منهاج التفكير، بين العقل والنقل

إن معركة «العقل والنقل» قديمة جداً، وليست من المستحدثات التي جاءت كنتيجة طبيعية لطروء عدة من التحولات الفكرية في الوسط الإسلامي في هذا القرن... وإن كانت هي بطبيعتها كمعركة تتأثر بلون المحيط الذي تثار فيه سواء كان زمانياً أو مكانياً، ولهذا فإنها تتزيّا كل يوم بزي جديد.

وما يرمز إلى قدمها ما نجده من انشدادات ماضويّة لدى التيارات المختلفة، فكل تيار أو مذهب فكري يعمد دائماً إلى استمداد القوة والعون - في سبيل دعم مبانيه والتأصيل لها - من حالة تاريخية سابقة، ولو من خلال تأييدها أو تصنيف نفسه ضمنها... فحين نجد - مثلاً - باحثاً كالدكتور محمد عمارة يؤسس لمشواره الفكري بكتاب مثل «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية» - الذي هو عبارة عن أطروحته للدكتوراه -، وحين نجد أيضاً باحثاً آخر كالدكتور محمد عابد الجابري يعيد إنتاج الفيلسوف المغربي «ابن رشد» ، ويعتبر إنتاجه قمّة الإنتاج الفلسفي الإسلامي، ويهتدي به كثيراً لكونه آخر ما توصّلت إليه العقلية الإسلامية - وهو بذلك لا يرى لزومية التعويل على إنتاجات من قبله[١٩٨] -، وكذلك عندما نلحظ كثرة الانشداد إلى «أبي حامد الغزالي» من قبل خصماء الفلسفة... فحين نجد كل ذلك نكتشف أن كل المذاهب الفكرية تبحث لها عن أصول تاريخية تأنس بها وتصنّف نفسها في دائرتها... وذلك هو عين ما يدل على قدم تلك المعركة في الوسط الإسلامي.

فقد أخذت تلك المعركة تحتدم من بدايات العصر الإسلامي الأول، حيث ظهر تضاد في المتبنيات الفكرية بين تيارين عريضين في الساحة الإسلامية، ترأّس أحدهما الإمام مالك ابن أنس وتلامذته، وكان متمركزاً في المدينة المنوّرة، ووقف على رأس التيار الآخر الإمام أبو حنيفة النعمان وتلامذته، وكانت العراق مركز انطلاقته، وتبعه تضاد من نوع آخر بين التيار المعتزلي المتمثل في واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحاشيتهما، والتيار المرجئي

---

(١٩٨) راجع: نحن والتراث، للدكتور محمد عابد الجابري.

بزعامة الحسن البصري وتلامذته، ثم انحدر الإشكال عند هذين التيارين إلى الخلف الممثلين لهما، فوصل إلى الجبائيين ـ أبو علي وأبو هاشم ـ قبلهما العلّاف ـ من جهة المعتزلة ـ، وأبو الحسن الأشعري وخلفه ـ من جهة الأشاعرة ـ.

ثم أخذ التضاد في التعمّق والاتّساع عندما اشتبك الفقهاء مع أصحاب الميول الفلسفية في مباحث جدلية كثيرة، وعلى رأس تلك المباحث أصل المنحى الفلسفي في التفكير... وقد أحدث هذا الاشتباك قعقعات سمعتْ أصداؤها في كثير من المدارس الفكرية والأُطر المذهبية، كان من بينها الشقاق الإخباري الأصولي في المحيط الشيعي بدايات القرن الحادي عشر الهجري...

وجميع هذا التضاد والاعتراك عمقُه الأساسي «جدلية العقل والنقل»، وإن كان لكل تضاد ميزاته الخاصة...

فالمعركة ـ إذاً ـ بين العقل والنقل قديمة في الوسط الإسلامي، وهي تتجدد بتجدد الزمان والمكان...

لكن مع كونها قديمة، والقِدَم بطبيعته يستدعي تكاملاً في البحث والنظر ولو بحدٍّ نسبيٍّ، إلّا أنها لم تحرز حتى هذا اليوم قاسماً فكرياً مشتركاً يلمُّ سائر التيارات، وإنما الملاحظ أن الزمان كلما تطوّر وتقدم كلما تعمّقت الهوة بين تلك التيارات...

فبعض المواد العلمية التي كانت يوماً محل نقضٍ وإبرام شديدين، كان للزمان أثر في تهدئتها واستقرارها، لأن إطالة النظر فيها وتحصيص ملابساتها، والإكثار من التحاور فيها، أَوْصَلَها إلى نقطة يمكن أن يتفهمها كل تيار كان له تصوّرٌ معاكس أو موافق فيها... فمسألة خلق القرآن، كانت يوماً من أعقد المواد العلمية وأكثرها بحثاً ونظراً، ولطالما حدثت بسببها مهاترات في الوسط الكلامي الإسلامي أيام زهو الدولة العباسية، لكن بفعل تعدد النظر وتتابع الحوار بين الخصوم، استقر النظر فيها لا أقل على مستوى القاسم المشترك الذي يمكن أن يتفهمه كل طرف، أي تبلور الاستنتاج فيه نسبياً لا مطلقاً ـ خاصة بعد انكفاء عوامل إذكائها الخارجية وعلى رأسها سياسة الدولة العباسية ـ.

ويمكن ادعاء ذلك أيضاً في مسائل أخرى كنظرية الفيض، أو إشكالية العلم الإلهي، أو حقيقة البعث يوم القيامة، فعامل الزمان كان له أبلغ الأثر في استقرارها ولو نسبياً.

إلّا إن هذا الأثر من الاستقرار والتهدئة، لم ينعكس على إشكالية العقل والنقل حتى بالمستوى النسبي، بل الملاحظ أن الزمان ساهم في إذكائها، حتى لكأنك تشعر بانسداد أي إمكانية من شأنها إيجاد جامع فكري بين مختلف التيارات المتباينة النظر في خصوص هذه

الإشكالية، وما الباعث على مثل هذا التجذّر في الإشكالية إلّا عمقُها، خاصة أنها لم تكن وليدة مصلحة سياسية معينة ـ وإن كان ادعاء ذلك في بعض فصولها ليس فيه ثمة مجازفة، كما لوحظ في مسألة خلق القرآن، أو تشجيع المأمون العباسي على ترجمة الإنتاج العقلي اليوناني، ولكن عموم المسألة العقلية النقلية لم تكن كذلك، وإنما كانت مسألة فكرية بحتة ـ.

ولأنها مسألة فكرية بحتة، فلا يمكن طيُّها بسهولة... ولهذا فهي تحتاج إلى دراسة هادئة أبعد ما تكون عن الطابع الهجومي، ومُجانبة للاستهتار بآراء الآخر... دراسة تتوخى مقاربة الصواب، من خلال التأسيس البرهاني المتماسك، بالذات أن كل أصحاب النظريات المتفاوتة في هذه المسألة العلمية لا تعوزهم الأدلة والبراهين القوية، بل لم نجد من ناقش وتبنّى خطأً فكرياً ـ في خصوص هذه المسألة بالذات ـ بالاعتماد على أدلة ساذجة ـ إلّا من شذ منهم ـ... فغالب الباحثين مهما كانت اتجاهاتهم ومتبنياتهم يتكئون على أدلة علمية متينة في نفسها، وإن كان فيها نظر عند ناقدها...

هكذا ينبغي لنا ولوج هذا البحث الحساس... ولكن قبل الاسترسال في عرض مواده، نحتاج إلى تقديم إجابة على سؤال قد يكون له ظلال على مجمل البحث وهو: كيف بدأت مشكلة «العقل والنقل»، هل تولَّدَتْ من داخل العقل الإسلامي، أم سقطت عليه من الخارج فانفعل بها؟

والإجابة على هذا السؤال على قدر من الأهمية، لأن المشكلة إذا كانت نابعة من داخل العقل الإسلامي، فإنها تكشف أن طبيعة تركيبة الفكر الإسلامي وطبيعة ديناميكيته قابلة لتمخّض مثل هذه الإشكالية، ومجرد احتمال هذه القابلية يعطي مصداقية لمادة الإشكال... وبالتالي إذا صحّت هذه الفرضية فإن مساق البحث والمناقشة يبتني على ضرورة تلمّس أي إجابة على تلك الإشكالية من داخل النص الديني لا من خارجه...

فما دام الفكر الإسلامي بذاته ـ الذي جاء به ذلك النص ـ قابلاً لتولّد مثل تلك الإشكالية، فلا بد أن ننقّب عن الإجابة في ذات النص، لأن المسؤول عن صدورها، وبالتالي فهو المتكفل بوضع مقاييسها وضوابطها.

أما إذا كانت الإشكالية مستوردة وساقطة من الخارج، فإن الأمر يختلف تماماً... لأنه أولاً لا يُنبئُنا عن وجود قابلية لتفجّر مثل تلك الإشكالية في الفكر الإسلامي، وبالتالي فلسنا معنيين باستظهار الإجابة من النص، وإن كنّا على كل حال مضطرّين لعرض الإشكالات الخارجية على أصولنا الدينية لتمحيصها.

ثم إن وعينا للإشكالية نفسها لا يكون من داخل النص ولا من داخل العقل الإسلامي المنفعل بها، لعدم مسؤوليته المباشرة عنها، وإنما يكون من خارج النص والعقل الإسلاميين... فلا بد أن نبحث عن المصدر الحقيقي ونستظهر حقيقة الإشكالية منه... وهذا بطبيعته يضطرنا لجرجرة إجابات علاجية خارجة عن حريم النص، لضبط التعاطي مع تلك الإشكالية.

فكيف تولّدت هذه الإشكالية؟

في الواقع أن تموّجات الفكر النصّي وطبيعة ديناميكيته الخارجية ـ أي حين يصطدم بالواقع المتحرك ـ لا بد أن تقف يوماً على هذه الإشكالية ـ العقل، النقل ـ، خاصة إذا غاب المشرِّع المباشر المتمثّل في المعصوم... فحين يكون المشرّع موجوداً قد لا يكون لهذه الإشكالية مجال، إذ كلما استجد أمرٌ أمكن العودة إليه... لكن حين يغيب ـ مطلق الغياب بما هو أعم من الموت ـ، وتبدأ الحياة بعد غيابه تُخرِج مستجداتها من جهة، ومن جهة تبدأ العقول بالتضارب في فهم نصوص ومقولات المشرِّع، عندها تقفز إلى السطح إشكالية العقل والنقل بشكل أوتوماتيكي.

ويمكن أن نلحظ هذا التقرير عملياً من خلال التأمل في التفاوت الزمني الحاصل بين التقنين الأصولي السني والتقنين الشيعي... فالمناخ العلمي السني انقطع عنه المد النصّي بموت رسول اللّه (ص)، لهذا سارعت تلك الإشكالية للبروز في وسطه، فاستحدث لها أجوبة كانت هي علم الأصول المصطلح.

أما المناخ العلمي الشيعي فتواصل لديه المد عبر الأئمة المعصومين من أهل البيت (ع)، فلم يجدوا أنفسهم في حاجة تلك الإشكالية إذا كان حجمها وصورتها، إلّا بدايات القرن الرابع الهجري، حيث شرعت العقلية الأصولية في التحرك عند ابن الجنيد وغيره.

فطبيعة الديناميكية الخارجية لأي فكر مودع في نصوص ـ أيُّ فكر نصي مقنّن سواء كان قانوناً شرعياً أم قانوناً وضعياً ـ لا بد أن تقترب منه إشكالية العقل، ولو على نحو الفرضية، حتى وإن لم يكن لها مثيرٌ خارجي.

وقد كان هذا الأمر واضحاً في العقل الإسلامي، حيث أخذت تلك الإشكالية بالبروز شيئاً فشيئاً من داخله، وقد ساعد على بروزها حيثيات عديدة استبطنها النص الديني نفسه منها.

١) اكتفاء النص في كثير من الموارد بسن أحكام كلية، وترك تطبيقها للمكلف العاقل، كالحكم الكلي القائل بوجوب تعظيم حرمات اللّه سبحانه وتعالى.

فالشارع إذا اكتفى بجعل الحكم الكلي، فإن مفاد ذلك التخيير العقلي بالنسبة للمكلّف

في كيفية التطبيق... ففي المثال يكون المكلّف مخيّراً في كيفية تعظيمه لحرمات اللّه سبحانه[١٩٩]... وفي ذلك إعطاء مجال للعقل كي يتحرك وينصرف ضمن ضوابط وحدود.

٢) التصريح المتكرر داخل النص نفسه بجلال العقل، واستعداده لتعقّل الأحكام والتكاليف ـ كما سيظهر معنا لاحقاً.

٣) التأكيد على ضرورة ثبات الرؤية الدينية والمحافظة على حياتها... وذلك يستلزم احتكاك بين العقل والنقل... إذ لو لم يكن ثبات الرؤية ضرورياً، لأمكن للعقل العمل بعيداً عن النقل ولم يكن في ذلك ثمة محذور.

أما إذا كان من الضرورة واللزوم الشرعي المحافظة على بقاء الرؤية الدينية، فلا بد أن يتدخل العقل ليفكر في كيفية تثبيتها، وماذا يمكن تثبيته وماذا لا يمكن.

٤) تكفّل النص بسن قواعد ثانوية من شأنها تنحية الأحكام الأولية مؤقتاً... كقاعدة نفي الضرر ونفي العسر والحرج وما أشبه.

فمثل هذه القواعد لا يمكن إعمالها إلّا بتدخل العقل، فهو الذي يحشر نفسه في هذه الزاوية ليقدّم حكماً على آخر في حال انطباق العناوين الثانوية... وهذا يجعله في تماس واحتكاك مع النص باستمرار.

٥) ترسيم خيار الاجتهاد حتى على عصر رسول اللّه (ص)، فكيف به بعده؟!

فقد نقل المؤرخون أن رسول اللّه (ص) بعث أحد الصحابة وهو معاذ بن جبل قاضياً إلى اليمن، وقال (ص) له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب اللّه، قال: فإن لم يكن في كتاب اللّه؟ قال: فبسنة رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وسلم، قال: فإن لم يكن في سنة رسول اللّه، قال: أجتهد رأيي لاآلو، قال: فضرب بيده على صدري، وقال: الحمد للّه الذي وقف رسول اللّه لما يرضاه اللّه[٢٠٠].

وهكذا فعل الإمام علي (ع) في يوم الشورى بعد موت الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، حيث رفض فاطُرح عليه من العمل بسيرة الشيخين، ووضع بديلاً لها بقوله دعَ «واجتهاد رأيي».

والعمل الاجتهادي إنما هو احتكاك منظّم بين العقل والنقل، وصلاحية خاصة يمكن للعقل فيها أي يتحرك في مسيرة استنباطية للأفكار من داخل النص الديني.

---

(١٩٩) تبنى هذا الرأي الشيخ محمد السند في سياق تأسيسه لقاعدة الشعائر الدينية... دروس ما زالت طي التسجيل الصوتي.

(٢٠٠) تحديث العقل العربي، حسن صعب، ص ١٠٤.

فجميع هذه الحيثيات عندما نضمها إلى بعضها ونضعها في عرض واحد، مع غياب المشرّع، لا بد أن تكون النتيجة بروزاً واضحاً لإشكالية العقل والنقل.

وهذا هو تماماً عين ما حصل في الدائرة الإسلامية، فبسبب تراكم جميع تلك الحقائق وانضمامها إلى غياب المعصوم، نشأ إشكال من داخل العقل الإسلامي يهدف إلى الموازنة بين النص الديني المقنَّن وبين العقل المتحرّك... وقد كان النص لحيويته وقابليته للحركة هو الذي يغذي هذه الحالة ويذكيها في داخل العقل.

بهذا فالمشكلة نابعة من داخل العقل الإسلامي، وذلك أن النص والفكر الديني فيه من الحيوية والنشاط بحيث يكون قابلاً لإفراز مثل تلك الإشكالية... وهذه القابلية مظهر إيجابي من مظاهر تكامل النص، ودليل على حركيته وحيويته، خصوصاً إذا علمنا بأن النص تكفّل بالاجابة على الإشكالية ولم يتركها حائرة.

فلو كان النص جامداً وغير قابل للتحريك بالعقل، لكان معنى ذلك توقف النص وتجاوز الزمان له وبالتالي تحوّله إلى تاريخ وأطلال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تحوّل العقل إلى عقل سطحي جاهلي لعدم علمنته بالنص، إذ إن العقل غير قادر على إدراك كل شيء ولو تُرِك وشأنه لاضطرب في حركته، وعلاقته مع النص هي الكفيلة بحفظ توازنه وضبط حركته.

أما إذا كان النص قابلاً للحركة، وفيه قابلية للاستجابة لكل التحوّلات والإجابة على كل الإشكاليات، فإنه يكون نصاً حيوياً... وهكذا هو النص الإسلامي، فهو محتضن لتلك الحيوية، ولهذا فهو يحتك مع العقل في مسيرة طويلة هدفها تنزيل النص تنزيلاً علمياً إلى الواقع.

إذاً فالإشكالية تولّدت من داخل العقل الإسلامي، وذلك بالطبع لا يعني عدمية الانفعال بالخارج، فالعوامل الخارجية المتمثلة في التساؤلات الفلسفية جاءت متأخرة وكان لها دور ترسيع الإشكالية وأضافت مفردات جديدة لها، لكن أصل الإشكالية لم تكن دخيلة وإنما داخلية... ولو كانت الإشكالية كلها دخيلة، في حين أنها أثّرت تأثيراً بالغاً على العقل الإسلامي، لأوْجَبَ ذلك القول بخفّة النص الديني لأنه سريع الاختراق، والحال خلاف ذلك.

بل القول الأصح أن الإشكالية كونها نابعةً من الداخل، أعطاها مجالاً للتجاوب مع الوارد وتهذيبه... ولو لم تكن داخلية لَطُرِدَ الواردَ وما أمكن للنص التجاوب معه، لأن التجاوب آنذاك يكشف عن خفة في النص، إذ كيف يتعاطى ويتداخل ـ وربما يستقيم ـ مع ما هو مرفوض مبنائياً في وسطه؟!

وعلى كل حال فهذه الإشكالية «العقل ـ النقل» ليست إشكالية استعمارية ـ دخيلة ـ كما يُتَصَوَّر، وإنما هي إشكالية حقيقية، بل إشكالية إيجابية... فهي ليست عدوّة للنص بقدر ما هي مظهر من مظاهر حيويته وجماليته... وقد أمكن للنص أن يستوعبها، ويُنَظِّر لها... وإنما أقول ذلك حتى لا ننظر إليها بشيء من الريبة والترقّب، وإنما نتعامل معها على أنها إشكالية طبيعية... ولأنها كذلك ـ داخلية وطبيعية ـ فالنص متكفل بالاجابة عنها.

كل ذلك يتصل بالخط العام للإشكالية، أي الإشكالية بما هي... لكن توجد ثمة استثناءات في ثنايا هذه الإشكالية ـ وبتعبير أصح استثناءات اتصلت بها لاحقاً، أو سابقاً أيضاً ـ، يمكن لنا التحفّظ عليها... وهذا التحفّظ هو الباعث لهذه الدراسة.

طبعاً نحن إلى الآن لم نعرض حقيقة الإشكالية، ولم نتبيَّن ماهيتها، وإنما ألمحنا فقط إلى أصل وجودها... لهذا لا بد من تحرير الإشكالية بشكل واضح حتى نعرف ما يحتاج منها للمناقشة وما يمكن أن يتأسس كنظرية.

## تحرير الإشكالية

حتى نسيطر على هذه الإشكالية، فإن ذلك يتطلب عرضها مدرسياً، أي تصنيف الإشكالية ضمن المدارس المتبنية لكل وجه من وجوهها... وأما الاجابة فستكون عامة ـ وليست ردوداً جزئية على كل رأي بعينه ـ، وهي من شأنها مع عموميتها الإيراد على كل ما هو محل تحفّظ.

تتقاسم هذه الإشكالية ثلاث مدارس، منذ أول يوم نشأتْ فيه وحتى يومنا هذا ـ وإن كان في داخل كل مدرسة تعدّدٌ في المتبنيات ـ:

**الأولى: المدرسة العقلية...**

قد لا ترفض هذه المدرسة النص مطلقاً، ولكنها لا تعطي له وزناً في مقابل العقل... لهذا لو تم التعارض بينهما فإنها لا تتردد في تقديم العقل... ولكي تتضح لنا مباني هذه المدرسة نحتاج إلى تصفح مقولات رجالاتها خاصة المعاصرين منهم...

لننظر مثلاً في مقولة لأدونيس جاءت في مقدمة كتاب «الإسلام والحداثة»، يقول فيها «ينبغي نقد النصيّة ـ المعيارية، نقداً معرفياً، والخروج إلى الواقع البحت. ينبغي الخروج من القول بأوّلية النص. الأولية هي دائماً للواقع وتحولاته.

دون ذلك، ستظل المعرفة العربية ـ الإسلامية إعادة إنتاج لنص ينطوي، وفقاً لإيمان أصحابها، على المعرفة المسبقة الكاملة والنهائية، لما كان وما هو كائن وما سيكون.

ستكون المعرفة، بعبارة ثانية، نوعاً من الاكتشاف لما ينطوي عليه النص، ونوعاً من تفسيره. وسيكون دور العقل هنا مقصوراً على تدبّر الطرق التي تكفل فهم النص دون تحريف، ودون إقحام الرأي، أو قول شيء خارج النص. وفي هذا ما يؤسس بنية معرفية تلغي العقل من حيث هو استقصاء لعالم المادة.

وما يلغي العقل، يلغي الإنسان نفسه»[٢٠١].

ـ يقول: «وما يلغي العقل يلغي الإنسان نفسه»، كلمة جيدة ونتفق معه فيها، لكننا نتساءل منه: وإلغاء النص ماذا يعني؟

إذا كان الغاء العقل البشري المخلوق، يعني إلغاءً للإنسان... فماذا ينبغي أن يعني إلغاء النص الموحى من خالق العقل والإنسان؟!... ألا يعني ذلك إلغاءً للحقائق ولثمرة الوجود كله؟!

تأتي أيضاً في هذا السياق مقولات الدكتور حسن حنفي في موسوعته «من العقيدة إلى الثورة»، فهو يؤسس لمذهبه الفكري أولاً بالقول بأن «الحجج النقلية كلها ظنية حتى ولو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق، لم يثبت أنه كذلك إلّا بالعقل»[٢٠٢].

ثم يسترسل في تأسيسه ليصل إلى التصريح بعدم إمكان الحصول على أي ثمرة معرفية من خلال النص، وأن الدور المتصوَّر للنص في هذه الحالة إنما هو منع العقل من تأدية وظيفته... فالنص في رأيه لا ينتج قضية معرفية، وأما العقل فهو قادر على إثبات كل شيء... إنه ينص على ذلك في قوله: «يبدأ الدليل النقلي من خارج العقل، وتكون وظيفة العقل مجرد الفهم في أحسن الحالات والتبرير في أسوأ الحالات. الدليل النقلي إذاً يقضي على وظيفة العقل في تحليل الوقائع، وعلى طبيعته المستقلة. وكيف يكون العقل وسيلة للمعرفة ويبدأ الدليل النقلي؟ وكيف يبدأ الدليل النقلي وحجته لم تعلم إلّا بالدليل العقلي؟ وكيف إذا تعارض النقل والعقل فمن الحكم لا يكون إثبات العقل وتأويل النقل فالعقل أساس النقل. إن النص لا يثبت شيئاً بل هو في حاجة إلى إثبات في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كل شيء أمامه أو نفيه»[٢٠٣].

---

(٢٠١) «الإسلام والحداثة»، مجموعة كتّاب، ندوة أقامتها مجلة «مواقف» و «دار الساقي» في لندن العام ١٩٨٩، طباعة دار الساقي، الطبعة الأولى ١٩٩٠. ص ١٠.

(٢٠٢) من العقيدة الى الثورة. حسن حنفي، ج ١، ص ٣٦٨، دار التنوير للنشر، بيروت ١٩٨٨م.

وهكذا أيضاً يتقدم الدكتور محمد عابد الجابري ليؤكد هذه النظرية من خلال تأسيسات أخرى، ويظهر على منهجه أنه لا يستعير العقل الوضعي الغربي، لينقد العقل العربي، وليدعو إلى إعادة تأسيسه انطلاقاً من الواقع الحسي والاجتماعي الغربي[٢٠٤]...

إنه ينطلق من مقولة أن «العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع»[٢٠٥].

ثم يفسر اصطلاح الواقع عنده، ليؤكد على ضرورة الاحتكاك والمباشرة بين العقل والتجربة المحسوسة فقط، وفي ذلك رفض صريح للعلاقة العضوية المفترضة بين العقل والنص... فيقول «وإذا نحن شئنا الدقة أكثر بالاستناد إلى التصوّر العلمي المعاصر لحقيقة العقل ـ قلنا مع جول ألمو ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لا نهائي منها هي التي تشكل ماهيته. والعقلانية بهذا الاعتبار، تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادىء العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الامتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر. وبما أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً، فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل»[٢٠٦].

هذه مقولات لمجموعة من أعمدة هذه المدرسة، وهي تشكّل خطاً عاماً للمدرسة العقلية التي يتصل كثير منها بمدرسة الاعتزال، باعتبارها المبلور الأساسي للنظرية العقلية القائمة على أساس تقديم العقل على النص بواسطة التأويل كما هو مدّعى رجالات المعتزلة القدامى.

وإن كانت تلك المقولات فيها شيء من المجاملة للنص، أو تأدّب في التصريح بضرورة تجاوزه، فإن هناك ثمة مقولات خشنة في إعرابها عن هذه النظرية، فقد دعا البعض إلى ضرورة «تحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين، وجعل

---

(٢٠٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٢.

(٢٠٤) اعمال العقل من النظرة التجزيئية الى الرؤية التكاملية، لؤي صافي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٤٩ هـ/ ١٩٩٨م، ص٤٢.

(٢٠٥) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٢٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.

السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلّا للعقل وحده[٢٠٧].

وكل هذه المقولات مع اختلاف أساليبها، بل ومستوى متبنيات قائليها، إلّا أنها تثبت نتيجة واحدة، وهي المتمثلة في التأكيد على «ما كمية العقل، وتخليصه من سائر الضغوط، والنص على رأسها».

ولا شك أن لهذه النظرية وهذا المنحى في التعامل مع العقل ـ حيث التحوّل التام نحو العقلية ـ، ظروفاً ودوافع أدت إلى إثارته ومن ثم تبنيه، كما أن له أدلة وبراهين شرعية وعقلية تشكل الخلفية الحقيقية له، بل وله ثمرات عملية عديدة، مما يعني أنه ليس مجرد فرضية علمية، وإنما نظرية قابلة للسيلان على مستوى الواقع العملي... وبالرغم من كل ذلك، فإننا لن نتحول للحديث عن هذه التداعيات، لأن مرادنا الأساسي مجرد التنويه إلى شكل النظرية، بالمستوى الذي يتناسب مع سياق البحث.

فالشكل الأساسي لهذه النظرية، أنها تعتبر العقل هو الحاكم في مجال الفكر والاستدلال المعرفي، وأن لا حاكم عليه حتى النص... فالعقل هو الذي يستنتج الأصول العلمية والتفريعات الحكمية والمناهج النظرية والعملية، من خلال الاستعانة بالواقع والتجربة المحسوسة... وقد اعتمد هذه النظرية تيار واسع قديماً وحديثاً، سواء في الوسط الفلسفي أو الكلامي.

ولو نتتبع براهين أرباب هذه المدرسة نجد أنهم يؤكدون على صحة مدّعاهم بما ورد في القرآن الكريم من حث على التعقل والتفكر، ويعتبرون ذلك دليلاً على إطلاق هذه الصلاحية من جهة شمولها لكل الموارد، ومن جهة استعداد العقل المطلق في استخراج الأفكار وتصحيحها...

ويظهر ذلك بوضوح في ردود ابن رشد على الغزالي، في كتابيه فصل المقال، تهافت التهافت، حيث إنه يكثر من القول في موارد عديدة من الكتابين، أن الدين دعا للنّظر والتأمّل.

**الثانية: المدرسة النصّية...**

تحاول هذه المدرسة قدر المستطاع تنحية المدرك العقلي من ساحة التقنين الشرعي، بحيث يستقل النص بالحكم والحسم بلا أي معونة من العقل... وهذه اللامعونة العقلية يمكن ترجمتها في صور عديدة فيها شيءٌ من الافتراق، كما يظهر عند تتبع كلمات الأرقام

---

(٢٠٧) مدخل الى التنوير، الدكتور مراد وهبة، ص ٦٧، ٦٩، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٩. طبعة القاهرة ١٩٩٤م.

أو الجهات المختلفة المتبنية لهذه النظرية... ولكننا مع ذلك سنكتفي بتصوير الخط العام لها.

حيث يذهب أصحاب هذه النظرية ـ بغض النظر عن نقاط الافتراق بينهم ـ إلى القول بأن الأحكام والتشريعات الدينية لا تؤخذ إلّا من المسموعات على نحوٍ استقلالي، لاستحالة إصابة الحكم بواسطة القوة العقلية استقلالاً أو بالضميمة.

ولو نفتّش صفحات التاريخ والحاضر، نجد أن من أعمق المؤسسين لهذه النظرية «المحدِّثون الشيعة» الذين عرفوا بالأخباريين... فقد استرسلوا كثيراً في تأسيس هذه النظرية وسدّ ثغراتها، في خضم المسيرة الجدلية التي جمعتهم مع أهل الأصول الشيعة.

ولأن هذه المسيرة الجدلية كانت طويلة زمنياً، واعتلى قيادتها من الطرفين الكثير من أصحاب السطوة الفكرية، فقد تشبّعت بالآراء والبراهين الدقيقة، وأصبح نتاج الجدال الدائر بينهم ثمرات علمية غنية ومتينة.

لهذا فإننا يمكن أن نستعير مقولات لعدة من رموز الأخبار، في سبيل إيضاح هذه النظرية...

إن النتيجة النهائية لهذه النظرية يمكن الحصول عليها ملخّصةً في كلمة للمحدِّث الشيخ يوسف البحراني... في المقدّمة العاشرة من المقدمات الاثنتي عشر التي صدّر بها بحوثه الفقهية في موسوعته **الحدائق الناضرة**، استعرض عدة آيات وروايات من مستندات خصمه الأصولي، كقوله تعالى «إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون»، وما روي عن أبي الحسن (ع) حين سئل: فما الحجة على الخلق اليوم قال: فقال (ع): العقل، يُعرف به الصادق على اللّه فيصدِّقه والكاذب على اللّه فيكذِّبه»... ثم قال في جوابها «لا ريب أن العقل الصحيح الفطري حجة من حجج اللّه سبحانه وسراج منير من جهته جل شأنه، وهو موافق للشرع، بل هو شرع من داخل، إن ذلك شرع من خارج، لكن لم تغيّره غلبة الأوهام الفاسدة، وتتصّرف فيه العصبية أو حب الجاه أو نحوهما من الأغراض الكاسدة، وهو قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها فيأتي الشرع مؤيداً له، وقد لا يدركها قبله ويخفى عليه هذه الأدلة مدح العقل الفطري الصحيح الخالي من شوائب الأوهام العاري من كدورات العصبية، وإنه بهذا المعنى حجة إلهية، لإدراكه بصفاء نورانيته وأصل فطرته بعض الأمور التكليفية، وقبوله لما يجهل منها متى ورد عليه الشرع بها، وهو أعم من أن يكون بإدراكه ذلك أولاً أو قبوله لها ثانياً كما عرفت.

ولا ريب أن الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها كلها توقيفية تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة، ولهذا قد استفاضت الأخبار بالنهي عن القول في الأحكام الشرعية بغير سماع منهم ـ يقصد المعصومين (ع) ـ وعلم صادر عنهم ـ صلوات اللّه عليهم ـ ووجوب التوقف والاحتياط مع عدم تيسّر طريق العلم ووجوب الرد إليهم في جملة منها، وما ذاك إلّا لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على أغوارها وإحجامه من التلجّج في لجج بحارها، بل لو تم للعقل الاستقلال بذلك لبطل إرسال الرسل وإنزال الكتب، ومن ثم تواترت الأخبار ناعية على أصحاب القياس بذلك»[٢٠٨].

ثم ساق عدة روايات منها رواية أبي بصير قال: قلت: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب اللّه وسنته فننظر فيها؟ فقال: لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على اللّه»[٢٠٩].

فهذه المقولة ترسم الخط العام لهذه المدرسة، فهي تسعى قدر الإمكان لعزل القوة العقلية عن ساحة الاستدلال، وتكتفي بالنص... ولهذا فإننا كثيراً ما نلحظ تحفّظ أرباب هذه المدرسة في عدة من الأبواب بمجرد طروء ما يشير إلى استخدام عقلي مستقل، فيكتفون بالقول إن هذا الأمر لا دليل عليه.

وأيّاً كان فإننا يمكن أن نتلمس هذه النظرية بوضوح في بابين من أبواب علم الأصول، الأول حجية الدليل العقلي ويلازمه ايضاً فرع حجية القطع المبني على مقدمات عقلية، والثاني حجية الظواهر...

فأما في الباب الأول فقد ذهب أرباب هذه المدرسة إلى القول بضرورة التجمّد على الكتاب والسنة من بين مصادر التشريع، وبناءً عليه فقد رفض المحدث الأسترابادي ـ مؤسس النظرية الأخبارية ـ دليل العقل الظني بكل أشكاله وفروعه، فرفض العمل بالاجتهاد والرأي القائم على الظن.

كما رفض وجود المجتهد المطلق، معتمداً في ذلك على أخبار وردت عن الأئمة فأورد عن الصادق (ع) قوله:

---

(٢٠٨) الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، ج ١، ص ١٣١.

(٢٠٩) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به من كتاب اللّه سبحانه وتعالى.

«الحكم حكمان، حكم للّه عز وجل وحكم أهل الجاهلية، فمن أخطأ حكم اللّه حكم بحكم الجاهلية»[210].

وانطلاقاً من هذا التصوّر صرح الأسترابادي بالقول: «إن مناط تعلّق التكاليف كلها السماع من الشرع»[211].

وهو بذلك يرفض حجية العقل في الاستنتاجات الشرعية... ولكن ذلك لا يعني رفض أي نوع من الحجية للعقل بناء على هذا المذهب، إذ للعقل استنتاجات لا بد من القول بحجيتها ـ كما هو مبناه ومبنى من تبعه ـ فإذا كان الدليل العقلي بديهياً كقولنا ٢ + ٢ = ٤، فلا إشكال في حجيته، أما غير ذلك فهو محل نقاش وجدل. وقد فصل الأسترابادي هذا المبنى في كتابه **الفرائد المدنية** حيث قال في سياق عرضه للأدلة القائلة بالتمسك بالمسموعات لا الاستنتاجات العقلية في غير الضروريات الدينية «الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطّنتُ لها بتوفيق اللّه تعالى، وهي أن العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق. وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار. والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة أو مس جهة المادة. والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة. والخطأ من جهة المادة لا يتصوّر في هذه العلوم، لقرب المواد فيها إلى الإحساس. وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس. ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق. ومن ثم وقعت الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك.

والسبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة. إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام. وليست في المنطق قاعدة بها يُعْلَمُ أن كل مادة مخصوصة داخلةٌ في أي قسم من الأقسام، ومن المعلوم عند أُولي الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك».

وبعد أن ساق عدةً من الأدلة والوجوه مؤيداً بها قوله، أضاف قائلاً: «فإن قلت: لا فرق

(٢١٠) مصادر الاستنباط بين الأصوليين والاخباريين، محمد عبدالحسن محسن الغراوي، ص ٢١١.
(٢١١) الفرائد المدنية، ص ١٤١.

في ذلك بين العقليات والشرعيات. والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية.

قلتُ: إنما نشأ ذلك من ضمّ مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية.

ومن الواضحات لما ذكرناه ـ من أنه ليس في المنطق قانونٌ يَعْصِمُ عن الخطأ في مادة الفكر ـ إن المشّائين ادّعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين. وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى، والإشراقيين ادّعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول وإنما انعدمت صفةٌ من صفاته وهو الاتصال».

وفي النهاية قرر النتيجة التالية «إذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة، فنقول: إنْ تمسكنا بكلامهم عليهم السلام عُصِمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نُعصَم منه»(٢١٢).

ثم جاء من تأخّر عنه وأيده فيما ذهب إليه، من بينهم المحدث نعمة اللّه الجزائري، فقد قال في شرحه لكتاب *تهذيب الأحكام* للشيخ الطوسي، تعقيباً على النص المتقدم للأسترابادي: «وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه. فإن قلتَ: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع. فهل يبقى له حكمٌ في مسألة من المسائل؟

قلتُ: أمّا البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قُدِّم حكمهُ على النقل وحده. وأما لو تعارض هو والنقلي، فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل...»(٢١٣).

من خلال هذه المقولات نتوصل إلى أن الأخباريين في باب حجية العقل، يصرّون على حصر مصادر التشريع في الكتاب والسنة، ورفض الاستنتاجات العقلية الظنية.

وأما في الباب الثاني ـ حجية الظواهر ـ، فقد منعوا من القول بحجيتها على نحو الاستقلال... ومؤدى ذلك أن العقل لا يمكنه استخراج المعنى من ظاهر الكتاب والسنة، لأن كل ما يستخرجه مجرد أحكام ظنية، ولا سبيل له إلى القطع في ذلك إلّا بتوسط كلامه الأئمة المعصومين (ع)... والغرض النهائي من هذا البناء التعريفي بالعقل ورفض الاعتماد عليه كمصدر.

يقول في هذا الشأن الأسترابادي «إنه لا سبيل فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية أصلية كانت أو فرعية إلّا السماع من الصادقين عليهم السلام، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام

---

(٢١٢) *الفوائد المدنية*، الأسترابادي، ص ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢١٣) *فرائد الأصول*، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ١ ص ١٧.

النظرية من ظواهر كتاب اللّه ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقف والاحتياط، وإن المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على اللّه وافترى وإن أصاب لم يؤجر، وأنه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلّا بقطع ويقين، ومع فقده يجب التوقف»(٢١٤).

وعندما أُشكِلَ عليه بعمل الأخباريين أنفسهم ببعض الظواهر القرآنية كقوله تعالى «أوفوا بالعقود» و «أو لامستم النساء» و «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم»، وبعض ظواهر السنن النبوية كقول الرسول (ص) «لا ضرار ولا ضرر» أجاب بالقول: «نحن نوجب الفحص عن أحوالهما بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة عليهم السلام فإذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال عملنا بها وإلّا أوجبنا التوقف والتثبّت»(٢١٥).

وقد ذهب بعض الأخباريين إلى أبعد مما ذهب إليه الاسترابادي، حيث منعوا من قدرة العقل على فهم حتى مثل «قل هو اللّه أحد»... فقد نسب مثل ذلك إلى الشيخ أحمد الأحسائي بن زين الدين بن إبراهيم بن صقر المولود سنة ١١٦٦ المتوفى سنة ١٢٤١ هـ... فعندما سئل عن معنى «قل هو اللّه أحد» وهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث، قال: نعم، لا نعرف معنى الأحدية، ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلّا بذلك»(٢١٦).

ولا بأس من الإشارة إلى أن الأخباريين إن كانوا قد اتفقوا تقريباً على مذهب واحد في باب حجية العقل، فقد تصادمت متبنياتهم في باب حجية الظواهر، ففي حين ذهب جمعٌ إلى القول بعدم الحجية ـ كمن تقدم ذكرهم ـ، قال بعض آخر بالحجية كالمحدث الفيض الكاشاني في كتابه عين اليقين، وقد أرجع استنتاجه لحركتين، أحدهما تيسير الأمور بحسب إدراك الناس، والثاني محدودية الاقتصار على الظواهر... ولم يطلب من العمل بالظواهر أبعد من ذلك»(٢١٧).

كما أن بعضاً آخر من الأخباريين كالشيخ يوسف البحراني، وقف على الحياد وإن كان

---

(٢١٤) مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، ص ٨٠.

(٢١٥) الفوائد المدنية، الاسترابادي، ص ١٦٤.

(٢١٦) نقل هذه الحادثة السيد نعمة اللّه الجزائري، كما هو مدوّن في كتاب الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني، ج ١، ص ٢٧.

(٢١٧) عين اليقين، الفيض الكاشاني، ص ٢٤٣، نقلاً عن مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، ص ٨٢.

له ميلٌ نحو القول بعدم الحجية، كما يظهر من عبارته في الحدائق، فقد صدّر كلامه بالقول: «ولا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل به ـ يقصد القرآن الكريم ـ في الاحكام الشرعية والاعتماد عليه حتى صنّف جملة منهم كتباً في الآيات المتعلقة بالأحكام الفقهية وهي خمسمائة آية عندهم، وأما الأخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط. فمنهم من منع شيء منه مطلقاً حتى مثل قوله «قل هو اللّه أحد» إلّا بتفسير من أصحاب العصمة صلوات اللّه عليهم، ومنهم من جوّز ذلك حتى كاد يدّعي المشاركة لأهل العصمة عليهم السلام في تأويل مشكلاته وحل مبهماته.

والتحقيق في المقام أن الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين، إلّا أن أخبار المنع أكثر عدداً وأصرح دلالة.

ثم ساق عدة من الأدلة من بينها «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»... وعقّب عليها بالقول: «ولا يخفى على الفطن المنصف صراحة هذه الأدلة في المدّعى، وظنّي أن ما يقابلها مع تسليم التكافؤ لا صراحة له في المعارضة».

بعد ذلك عرض الأدلة المغايرة وأجاب عنها... وأخيراً ختم بإعلانه الموافقة لما ذهب إليه الشيخ الطوسي، وهو ما يشعر بحياديته في المقام، حيث قال: «والقول الفصل والمذهب الجذل في ذلك ما أفاده شيخ الطائفة (رضوان اللّه عليه) في كتاب التبيان وتلقاه بالقبول جملة من علمائنا الأعيان، حيث قال بعد نقل جملة من أخبار الطرفين ما ملخصه: (والذي نقول: إن معاني القرآن على أربعة أقسام: أحدها: ما اختص اللّه تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلّف القول فيه، وثانيها: ما يكون ظاهره مطابقاً لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه، مثل قوله: «ولا تقتلوا النفس التي حرّم اللّه إلّا بالحق...» وثالثها: ما هو مجمل لا يُنبيء ظاهره عن المراد به مفصلاً مثل قوله: «أقيموا الصلاة»، ثم ذكر جملة من الآيات التي من هذا القبيل وقال: إنه لا يمكن استخراجها إلّا ببيان من النبي (صلى اللّه عليه وآله)، ورابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عليهما ويمكن أن يكون كل واحد منهما مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحدٌ فيقول أن مراد اللّه بعض ما يحتمله إلّا بقول نبي أو إمام معصوم، إلى آخر كلامه زِيدَ في إكرامه وعليه تجتمع الأخبار على وجه واضح المنار»[٢١٨].

هذا هو جوّ الحديث عن حجية الظواهر في الوسط الأخباري، ولعل الجانب المانع من الحجية هو الأكثر غلبةً.

---

(٢١٨) الحدائق الناضرة، مصدر سابق، ص ٢٧، ٣٢.

وسواء منعوا أو قالوا بالحجية في هذه المفردة، فإن إشكالهم الأساسي حول تشريك العقل في عملية الاستدلال يتركز في باب حجية العقل، وقد أثبتوا هناك ـ كما مر ـ عدم صحة إدخال العقل في الاستدلال الشرعي، وأكدوا على ضرورة انحصار الاستفادة في النص.

ولا يخفى أن المدرسة الأخبارية ليست الوحيدة القائلة بهذه النظرية في الجو الإسلامي، وإنما يجري على مبناها عدة من المدارس القديمة والحديثة المنتشرة في المجال السني، والتي اصطلح عليها مؤخراً «السلفية»، وإن كانت السلفية في ذاتها ليست خصيمة للعقل، كما هو شأن الأخبارية تماماً، لكنها كعناوين انطبقت على هذه المصاديق بسبب غلبة الاستعمال، فكأنها انحصرت فيها، لهذا أصبح من المتبادر في هذه المرحلة الراهنة دلالة كلمة سلفي أو أخباري على خصوص المقتصر في عملية استدلاله على النص، والرافض للتشريك العقلي... وفي أوساط هؤلاء رستْ قواعد المدرسة النصية.

**الثالثة: المدرسة التوفيقية...**

تقف هذه المدرسة في برزخ بين المدرستين السابقتين، فلا تميل إلى الإفراط في تشريك العقل الاستدلالي، وإعطاء العقل ما ليس له من صلاحيات، ولا تقبل بالتفريط في حق العقل، وسلبه ما له من صلاحيات علمية... وإنما تقول بضرورة الاستفادة من طاقات العقل الجبّارة التي سخّرها اللّه سبحانه وتعالى للإنسان، ولكن بحدود وضوابط.

ولا شك أن تلك الضوابط والحدود تختلف شدة وضعفاً، وسعة وضيقاً، فيما بين الجهات المختلفة لهذه المدرسة.

ومن أعمدة من أسس لهذه النظرية التوفيقية، وأشبعها بحثاً واستدلالاً، المدارس الأصولية الشيعية والسنية، فإدخال بعض المذاهب السنية لمسلك القياس أو المصالح المرسلة والاستحسان، هو نوع تشريك للعقل في عملية الاستدلال... وتقنين أهل الأصول الشيعة للمدرك العقلي واعتباره مصدراً من مصادر الاستنباط، بالإضافة إلى الكثير من الفروع الأصولية، هو ذاته التشريك العقلي المقصود.

وللنمذجة على هذه النظرية في مستوى الخط العام، يمكن لنا العودة إلى مقولات بعض أرباب المدرسة الأصولية الشيعية، خاصة في بحث التحسين والتقبيح العقليين، ومقدمات دليل الانسداد، وحجية ظواهر الكتاب والسنة، ومبحث حجية القطع وغيرها، فإنها تستبطن أهم ما قيل في خصوص مدخلية العقل في عملية الاستدلال... ومع ذلك فإنه يمكن تشخيص النظرية التوفيقية عند الأصوليين الشيعة من خلال النظر في بحثين أولهما أصلي والآخر فرعي.

فأما الأصلي، فهو ما قيل من كلام حول دليلية العقل، ويكفينا هنا لمعرفة حاق الرأي المتبنّى، النظر في تعريف الدليل العقلي.

فقد عرّفه صاحب القوانين بأنه «حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[219].

وعرّفه صاحب الفصول بأنه «كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي»[220].

كما عرّفه الشيخ المظفر بأنه «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، وبعبارة أخرى وكل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»[221].

ومضمون هذه التعاريف أن العقل يمكن أن يكون واسطة في إثبات الحكم الشرعي، ولكن لا بالصورة الاستقلالية كما يُتخيَّل للبعض، وإنما بالملازمة، إذ لا يمكن للعقل النظري أن يدرك الأحكام الشرعية بصورة ابتدائية وبلا توسّط الملازمة، والسبب في ذلك توقيفية التشريعات الإلهية ولا سبيل لتحصيلها إلّا السماع... وحتى لا يلتبس الأمر على الملاحظ حدّد أصحاب هذه المدرسة الوجهة المقصودة من دليل العقل، إذ إن التعاريف السابقة قد يظهر منها ما يشمل الوجهة الاستقلالية والإدراك الابتدائي للعقل، بينما المقصود فقط وجهة الملازمة. ولهذا قالوا في تحديد المقصود من الدليل العقلي بأنه «حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الأجزاء، ومقدمة الواجب، ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان، اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند اللّه»[222].

ذلك في خصوص البحث الأصلي، ويمكن الوقوع على مثله في بعض البحوث الفرعية، كبحث القطع المستند إلى مقدمات عقلية، حيث ذهب أصحاب هذه المدرسة إلى القول بحجّيته، خلافاً للمدرسة الأخبارية.

وقد ظهر ذلك المبنى بوضوح في كلمات الشيخ الأنصاري، فإنه أفرد بحثاً لخصوص

---

(٢١٩) قوانين الأصول، أبو القاسم القمي، ص ٢.

(٢٢٠) الفصول في الأصول، محمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني، ص ٣١٦.

(٢٢١) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، ج ٢، ص ١١٢.

(٢٢٢) أصول الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، ص ١٨٦.

القطع الحاصل من مقدمات عقلية، وقال في مقدمته وفي سياق تعريضه بالنظرية الأخبارية: «إنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم. ويُنسَبُ إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقلية القطعية الغير الضرورية، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يُعقَلُ ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكمُ بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النّعل بالنّعل.

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سُلِّمَ ذلك وأُغمِضَ عن المعارضة، لكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه. وحينئذ فلو خاض فيها وحصّل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يُعذَر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل، إلّا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية»[٢٢٣].

فهذه المقولات ـ وكثير من أشباهها في متفرّقات البحوث ـ تؤسس للنظرية التوفيقية التي تتبنّاها هذه المدرسة، والتي تتلخّص في صحة تشريك العقل في عملية الاستدلال الشرعي، لا على نحو الاستقلال، وإنما بواسطة التلازم، وبشرط التقيّد بعدة من الضوابط.

الآن وبعد هذا العرض المقتضب لمتبنيات المدارس الثلاث المتفاوتة، يمكن أن نقف على حقيقة الإشكالية المرتبطة بجدلية العقل والنقل، وهي تتركز في السؤال التالي: «ما هي حدود حرية العقل في التفكير والاستنتاج؟»... هل صلاحية مطلقة، أم مقيّدة، أم لا صلاحية له مطلقاً؟.

إن هذا التساؤل هو جوهر الإشكال الذي كان وما زال يحتدم في الأوساط العلمية، والذي على أساسه تعددت المدارس والمتبنيات.

لكن كيف يمكن معالجة هذا الإشكال، وما هو السبيل لدراسته علمياً؟

حتى نتمكن من دراسة هذا الإشكال، يجب في البدء تشخيص الجذر الذي تؤدي إليه كل الاستدلالات الفرعية... وأظن أن تلك الاستدلالات تنهي إلى جذر برهاني واحد وهو «الدعوة القرآنية للنظر والتعقل»... فمن وسّع في صلاحيات العقل استند إليها مستفيداً

---

(٢٢٣) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ١، ص ١٥.

الإطلاق، ومن ضيّق أيضاً استند إليها ولكن بتحديد معناها وتوجيهه إلى خصوص موارد معيّنة، وهكذا من منع.

لذلك، ومتى نستطيع تحديد موقف علمي واضح في قبال هذه الإشكالية، يجب العودة إلى القرآن الكريم، واستعراض جميع الآيات على التعقّل، وتحليلها ضمن مجموعات، والتأمل فيها للخروج بنتيجة واضحة.

فمن خلال استعراض الآيات وتحليلها، نريد الإجابة على أسئلة عديدة، تشكّل في مجموعها النظرية القرآنية للعقل والتعقّل... من تلك الأسئلة:

- ما معنى التعقل والعقل في القرآن الكريم؟
- في أي الموارد ورد الأمر بالتعقل؟
- هل تستوعب تلك الموارد النصوص أم لا؟... وإذا كان الجواب بالإيجاب فبأي معنى يرتبط العقل بالنص؟
- ما الفرق بين التعقل والتفكر والتفقه، وما هي النسبة بين التعقل وكلٌ من التفكر والتفقه؟

ولذلك لا بد أن نقوم بإحصاء كل الآيات الداعية للتعقل، وادخالها ضمن مجموعات... ثم نقوم بنفس العملية بالنسبة للتفقّه والتفكر، للنظر في النسبة بينها، ومعرفة مداها الدلالي.

**مفهوم التعقل في الخطاب الديني** حين نتتبع النصوص الشرعية بما فيها الروايات، نجد أنها تذكّرنا بالعقل في بيانين، أولهما بحقيقة العقل ومكانته، والثاني تذكير ببرنامجه ومستوى نشاطه.

**البيان الأول:** من ينظر في جميع الآيات التي ورد فيها فعل «يعقلون» وأشباهه، والتي أشير فيها إلى العقل بأحد مرادفاته الاسمية، يتضح له مباشرة بأن القرآن يوحي للإنسان بوضوح تام بأن العقل أهم طاقة عند المخلوق العاقل.

فإن الآيات وإن كان أغلبها قد ورد في صيغ استفسارات استنكارية، إلّا أن مفادها النهائي تذكير الإنسان بعظمة الطاقة العاقلة عنده... فكأنها تقول من يملك تلك الطاقة العظيمة كيف لا يصل إلى الحقيقة، كيف يضل الطريق...؟!!

«يا قوم لا أسألكم عليه أجراً إن أجري إلّا على الذي فطرني أفلا تعقلون»(٢٢٤).

---

(٢٢٤) سورة هود، الآية ٥١.

فمن يملك هذه الطاقة «أفلا تعقلون»، كيف لا يهتدي إلى صحة نداءات الأنبياء والرسل؟!... وفي ذلك إشارة واضحة إلى عظمة تلك الطاقة، وأنها أعظم وأفضل قوة عند الإنسان.

لاحظ هذه الآية أيضاً المشيرة إلى العقل بمرادف اسمي له:

«أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات لأولي النهى»[(٢٢٥)]. «والفجر وليالٍ عشر، والشفع والوتر، والليل إذا يسر هل في ذلك قسم لذي حجر»[(٢٢٦)].

«فأولي النهى وذي الحجر، تعابير مرادفة لأصحاب العقول... وبالتالي فإن ما أشارت إليه الآيات من حقائق، إنما يستطيع إدراكها العقل لا غير.

فالعقل هو أهم طاقة عند الإنسان... بهذا نطقت الآيات المباركة... ومن ثم جاءت الروايات لتصدّق الآيات في هذا المعنى... وأول ما يمكن أن يلفت انتباهنا في تلك الروايات ما ورد بأسانيد معتبرة عند الشيعة حول خلق العقل، وإن كان لبعض إخوتنا السنة نظر في إسنادهم ـ كما سيتضح ـ.

فقد وردت رواية ـ أو روايتان بمؤدى واحد ـ بسندين معتبرين أحدهما صحيح والآخر موثق، في المجاميع الحديثية للشيعة، تبين مكانة العقل وقدرته على التمييز بين الحقائق، وبالتالي فهو أعظم وأهم طاقة عند الإنسان.

أما ما جاء في سند صحيح، فهو ما رواه الشيخ الكليني (ره) قال: حدّثني عدة من أصحابنا منهم محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: لمّا خلق اللّه العقل استنطقه ثم قال له: أَقْبِلْ فأَقْبَل، ثم قال له: أَدْبِرْ فَأَدْبَر، ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبُّ إليَّ منك ولا أكملتُك إلّا فيمن أُحبّ، أما أنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهى وإياك أُعاقب، وإيّاك أُثيب»[(٢٢٧)].

وأما ما جاء في سند موثّق ـ والموثق بعد الصحيح في الرتبة، وإن قال البعض بتوسط الحسن بينهما. وقال الأغلب باعتباره، باستثناء الشيخ حسن بن زين الدين الذي بنى في كتابه **منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان**، على اعتبار الصحيح والحسن فقط دون الموثق ـ، فهو ما رواه الكليني أيضاً عن أبي عبداللّه العاصمي، عن علي بن الحسن، عن

---

(٢٢٥) سورة طه، الآية ١٢٨.

(٢٢٦) سورة الفجر، الآية ١ ـ ٥.

علي بن أسباط، عن الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن الرضا (ع) قال: ذكر عنده أصحابنا وذكر العقل قال: فقال (ع): لا يعبأ بأهل الدين ممّن لا عقل له، قلت: جعلت فداك إنّ ممن يصف هذا الأمر قوماً لا بأس بهم عندنا وليست لهم تلك العقول؟ فقال: ليس هؤلاء ممن خاطب اللّه إن اللّه خلق العقل فقال له: أَقْبِلْ فَأَقْبَل، وقال له: أَدْبِرْ فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ شيئاً أحسن منك أو أحبّ إليّ منك، بك آخذ وبك أُعطي»[٢٢٨].

هكذا ورد الحديث في المرويات الشيعية المعتبرة، أما في المرويات السنية، فقد رواه الغزالي في كتابه احياء علوم الدين، وضعّفه بعضٌ وصححه آخرون.

وقد جاء لفظ الحديث في احياء علوم الدين كالتالي: قال رسول اللّه (ص): «أوّل ما خلق اللّه العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال اللّه عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب»[٢٢٩].

وقد كان من جملة من ضعّفه الحافظ العراقي، فقد قال فيه: الحديث في معجم الطبراني الأوسط، من حديث أبي امامة، وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين[٢٣٠].

كما ضعّفه ابن تيمية في جوابه على سؤال ورَدَه، حيث قال: «أما الحديث الأول فهو كذبٌ موضوع عند أهل العلم بالحديث. ليس هو في شيء من كتب الإسلام المعتمدة. وإنما يرويه مثل داود بن المجر وأمثاله من المصنّفين في العقل. ويذكره أصحاب رسائل إخوان الصفا ونحوهم من المتفلسفة. وقد ذكره أبو حامد في بعض كتبه، وابن عربي، وابن سبعين، وأمثال هؤلاء، وهو عند أهل العلم بالحديث كذبٌ على النبي (ص)، كما ذكر ذلك أبو حاتم الرازي، وأبو الفرج ابن الجوزي وغيرهما من المصنفين في علم الحديث.

ومع هذا فلفظ الحديث: «أول ما خلق اللّه العقل قال له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر. قال: ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب، وبك العقاب». وفي لفظ: «لما خلق اللّه العقل قال...» ومعنى هذا اللفظ أنه قال للعقل في أول أوقات خلقه، ليس فيه أن العقل أوّلُ المخلوقات. لكن المتفلسفة القائلون بقدم العالم أتباع

---

(٢٢٧) مرآة العقول، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٥.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٢٩) و (٢٣٠) احياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج ١، ص ٨٩.

أرسطو ومن سلك سبيلهم من باطنية الشيعة والمتصوفة والمتكلّمة، رووه: أوّلُ ما خلق اللّه العقل[٢٣١] - بالضم - ليكون ذلك حجة لمذهبهم في أن أول المُبْدَعَات هو العقل الأول. وهذا اللفظ لم يروه به أحد من أهل الحديث، بل اللفظ المروي مع ضعفه يدل على نقيض هذا المعنى، فإنه قال: «ما خلقتُ خلقاً أكرم عليّ منك» فدل على أنه قد خلق قبله غيره، والذي يسميه الفلاسفة العقل الأول ليس قبله مخلوق عندهم»[٢٣٢].

ومع ذلك فهناك من صححه كالمرتضى الزبيدي، فقد قال في ذلك: «قال عبداللّه بن أحمد في «زوائد الزهد»: حدثنا علي بن مسلم، حدثنا سيّار، حدثنا جعفر، حدثنا مالك بن دينار عن الحسن يرفعه:

«لما خلق اللّه العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: ما خلقتُ شيئاً أحسن منك، فبك آخذ، وبك أعطي».

ثم قال: فهذا كما ترى سند جيد. فقول الحافظ العراقي: وبالجملة فطرقه كلها ضعيفة محلُّ تأمل. وكذا إيراد ابن الجوزي له في **الموضوعات**، وتبعه ابن تيمية والزركشي وغير هؤلاء. فغاية ما يقال فيه: إنه ضعيف في بعض طُرُقه»[٢٣٣].

وعلى كلٍّ فإن هذا الحديث وما يقترب منه في المعنى، جاء مصدِّقاً لما أكدّتْ عليه الآيات القرآنية في عمومها، من أن القوة العاقلة هي أهم وأعظم ما في الإنسان من قوى وطاقات... ومفاد كل ذلك تذكير الإنسان بالعقل وبضرورة الاستفادة منه، وتشغيله فيما يخدم الإنسان والإنسانية... ولولا ذلك لكان الإشعار بعظمة العقل لغواً وهو باطل ولا يمكن تصوّر صدوره من الحكيم.

فلا يمكن أن نتصوّر بأن غرض الآيات القرآنية والروايات، من التأكيد على عظمة العقل، مجرد الإخبار وبدون أن تكون وراء هذا الإخبار آثار ونتائج... الإخبار إنما جاء لغرض حث الانسان على تحريك عقله في كل ما هو صالح.

وللتأكيد على ذلك، تتابعت كثير من الآيات القرآنية لتضع أمام الإنسان حقيقة مفادها أن

---

(٢٣١) يقول العلامة المجلسي في هذا الشأن: لكن خبر «أول ما خلق العقل» لم أجده في الأخبار المعتبرة، وإنما هو مأخوذ من أخبار العامة، وظاهر أكثر أخبارنا أن أول المخلوقات الماء أو الهواء كما بيّناه في كتاب السماء والعالم من كتابنا الكبير - يقصد **بحار الأنوار**.

نعم ورد في اخبارنا أن العقل أوّل خلق من الروحانيين، وهو لا ينافي تقدّم خلق بعض الأجسام على خلقه. **مرآة العقول**، ج ١ ص ٢٨.

(٢٣٢) **الفتاوى** لابن تيمية، ج ١٨، ص ٣٣٦ - ٣٣٧.

التعقل سبب هدايته، وعدم التعقل مؤداه الانحراف والضياع.

يقول تعالى:

«وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل اللّه قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون، ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلّا دعاءً ونداءً صم بكم عمي فهم لا يعقلون»(٢٣٤).

«وما كان لنفس أن تؤمن إلّا باذن اللّه ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون»(٢٣٥).

«أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً»(٢٣٦).

فهذه الآيات المباركة تصرّح بوضوح أن جمود العقل عند كل المشار إليهم، كان سبباً وراء ضلالهم، خصوصاً عجز الآية الثانية «ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون»... فمن يجمّد عقله لا مؤدى له سوى الوقوع في الرجس... ومفاد ذلك أن الهداية عاقبة العاقل المتعقّل.

إذاً... نتيجة البيان الأول الذي تذكر النصوص من خلاله بالعقل، التأكيد على عظمة العقل وأفضليته على سائر القوى عند الإنسان، وبالتالي الحث على الاستفادة منه لما له من أثر على هداية الانسان.

**البيان الثاني:** بعد تأسيس ما هو محلّ الاهتمام في البيان الأول، يأتي البيان الثاني ليؤسس لبرنامج العقل، من خلال عرض الموارد التي يمكن للعقل أن يتحرك فيها...

والاستقراء التام لجميع الآيات التي جاء فيها فعل «يعقلون» وأشباهه، يكشف لنا بوضوح أن هذا الفعل استخدم في ستة موارد، هي:

المورد الأول: إعطاء العقل صلاحية التعقل في الظواهر الكونية، لاكتشاف خلفياتها، والاهتداء من خلالها إلى ما ترمز إليه.

كما في قوله تعالى:

«إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل اللّه من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة

---

(٢٣٣) اتحاف السادة المتقين، الزبيدي، ج ١، ص ٤٥٥.

(٢٣٤) سورة البقرة، الآيتان ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢٣٥) سورة يونس، الآية ١٠٠.

(٢٣٦) سورة الفرقان، الآية ٤٤.

وتصريف الرياح والسحاب المسخَّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»[٢٣٧].

وعلى نمط هذه الآية جاءت آيات عدة مثل «المؤمنون ٨٠، النحل ١٢ و ٦٧، الرعد ٤، الروم ٢٤، الجاثية ٥». وكلها تؤكد على صلاحية العقل للنظر في الظواهر والحقائق الكونية، لا لذات النظر فقط، وإنما للاهتداء إلى حقائق أخرى أكثر أهمية.

**المورد الثاني:** قدرة العقل على الاستنتاج الماورائي وفهم الغيبيات... بلا فرق بين غيبية وأخرى...

فهو مؤهل لاكتشاف صحة غيبية كالقرآن الكريم... كما في قوله تعالى:

«قل لو شاء اللّه ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون»[٢٣٨].

فلأن الرسول (ص) كان قبل القرآن ـ حسب الظاهر المادي ـ ولم يقله، لأن عباراته الكلامية السابقة دون العبارة القرآنية في المستوى، فحينئذ لا بد أن يقول العقل بأن القرآن ليس كلاماً للرسول (ص) وإنما كلام اللّه سبحانه وتعالى، وهذا استدلال عقلي في صالح قضية غيبية.

كما أن العقل قادر على الاستنتاج في صالح قضية غيبية أكبر، كالوحدانية والوجود الإلهي... يقول تعالى:

«قال أفتعبدون من دون اللّه ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم، أُفٍّ لكم ولما تعبدون من دون اللّه أفلا تعقلون»[٢٣٩].

فالغيبيات الكبرى والصغرى يمكن للعقل الاستنتاج في دائرتها، كما جاء في هاتين الآيتين وآيات أخرى «الشعراء ٢٨، الحديد ١٧، غافر ٦٧، الملك ١٠، يونس ٤٢، العنكبوت ٦٣، الزمر ٤٣، الروم ٢٨».

المورد الثالث: القدرة على فهم السنن الحياتية ـ التاريخية ـ، والتوصل من خلالها إلى نتائج دنيوية وأخروية.

أنظر هذه الآية مثلاً... يقول تعالى:

---

(٢٣٧) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

(٢٣٨) سورة يونس، الآية ١٦.

(٢٣٩) سورة الأنبياء، الآية ٦٦ ـ ٦٧.

«وما الحياة الدنيا إلّا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون»[240].

فالعقل هنا قادر على إدراك خلفيات الظواهر المتعددة من خلال ربطها ببعضها البعض «لهو ولعب»، ثم التوصل من خلالها إلى حقائق أكبر وأهم «وللدار الآخرة خير».

ويقول تعالى:

«وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون»[241].

فالعاقل بوسعه تحريك عقله باتجاه النظر في التاريخ والحاضر، لاستخلاص نتائج ـ وهي السنن، من شأنها إيقافه على حقائق وأمور أكثر أهمية.

وهناك آيات عديدة تندرج ضمن هذا السياق «الأعراف ١٦٩، القصص ٦٠، يس ٦٢ و ٦٨، العنكبوت ٣٤ و ٤٣، الصافات ١٣٨».

المورد الرابع: استعداد العقل لتعقّل الأحكام... وقد يكون بذلك بمعنيين، يضافان إلى مجرد فهم الحكم، أولهما أن الأحكام من شأنها الانسجام مع العقل السليم، وبالتالي لا بد له من اتباعها، وثانيها أن أحد أغراض الجعل الحكمي تحريك العقل نحو الأصلح، أي أن من شأن الأحكام تسديد عقل الإنسان وتشذيب حركته ونشاطه.

يقول تعالى:

«قل تعالوا أتْلُ ما حرّم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم اللّه إلّا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون»[242].

ويقول سبحانه:

«إنّا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»[243].

وفي ذلك إشارة تامة إلى تأهّل العقل لتعقل وفهم سائر الأحكام التي جاء بها القرآن، سواء ما اتصل منها بدائرة الأصول أو الفروع ـ وسنعود لبحث هذا المورد لأنه محل الشاهد من الكلام ـ.

---

(٢٤٠) سورة الأنعام، الآية ٣٢.

(٢٤١) سورة يوسف، الآية ١٠٩.

(٢٤٢) سورة الأنعام، الآية ١٥١.

(٢٤٣) سورة يوسف، الآية ٢.

وبذلك وردت آيات قرآنية كثيرة مثل «البقرة ٢٤٢، الأنبياء ١٠، النور ٦١، الزخرف ٣».

المورد الخامس: قدرة العقل على فهم ثقافة الحياة، ما يعني النضج والحكمة في المواقف الاجتماعية... كما في قوله تعالى:

«وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنّا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح اللّه عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون»(٢٤٤).

هذه الآية تتضمّن توجيهاً من اللّه سبحانه للإنسان المؤمن، بأن يحذر من الجهة المنافقة في المجتمع، وظاهرها ـ بضميمة ما قبلها من آيات ـ عتاب لبعض المؤمنين الذين اطمأنّوا للمنافقين... وسبب العتاب أن العقل يمكن له التنبّه لمثل هذه الانعطافات الاجتماعية، فإذا لم يتنبّه عوتب... لهذا ختمت الآية بقوله تعالى «أفلا يعقلون».

وهذا الموقف من صميم ثقافة الحياة... والعقل مؤهل للاستنتاج فيها... وهو ما تؤكده الآية، وآيات أخرى من بينها «آل عمران ١١٨، الحشر ١٤».

المورد السادس: الاستعداد لتعقّل المرتكزات الأخلاقية... فما من شأنه أن يمدح، وما من شأنه أن يذم، يمكن للعقل إدراكه، ولهذا فإنه يُعَاتَب في حال تخلفه في ذلك...

يقول تعالى:

«أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون»(٢٤٥).

ويقول سبحانه:

«إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون»(٢٤٦).

فلو كان المعنيون في الآية عقّالاً لما أخطأ في مثل هذه الموارد الأخلاقية، لكن لتدنّي القدرة العقلية لديهم صدرت منهم مثل تلك الأخطاء، وذلك تصريح بقدرة العقل على إدراك الحدود الأخلاقية ـ ولعل هاتين الآيتين ترمزان بشكل أو بآخر إلى بديهية التحسين والتقبيح العقليين ـ.

بهذا فإننا حين نتجوّل بين الآيات القرآنية الكريمة، نجد أن القرآن الكريم استخدم فعل «يعقلون» وأشباهه في تلك الموارد الستة، ولم يتعدّها إلى غيرها، وهذا يرسم لنا حدّاً لحركة العقل... وقبل إيضاح هذه النتيجة لا بد أن نقارن بين التعقل وبين غيره من أفعال

---

(٢٤٤) سورة البقرة، الآية ٧٦.

(٢٤٥) سورة البقرة، الآية ٤٤.

(٢٤٦) سورة الحجرات، الآية ٤.

العقل وأبرزها التفقّه والتفكر، وذلك أيضاً من خلال إحصاء الموارد التي ذكرتْ فيها ولو على سبيل الاختصار.

فأما التفقه فقد استخدم قرآنياً في خمسة موارد:

١) استخدم بمعنى الفهم العام للأمور... كما في قوله تعالى:

«واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي»[٢٤٧].

«قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول»[٢٤٨].

وغيرها من الآيات، التي لا تفيد سوى الفهم العام، أي فهم الشيء على طبيعته الظاهرية، بلا تكلّف في الفهم أو تعمّق... ولعل في ذلك إيضاحاً لماهية التفقه وحقيقته.

٢ ـ فهم الحقائق الغيبية... مثل قوله تعالى:

«لأنتم أشد رهبة في صدورهم من اللّه ذلك بأنهم قوم لا يفقهون»[٢٤٩].

وهذا الاستخدام يكشف أن العقل ـ في حدود الفقة ـ يمكن أن يفقه الحقائق الغيبية، وذلك أن من أشارت إليهم الآية إنما وقعوا في المحذور وهو الخوف من العبد أكثر من الخوف من الخالق، بسبب عدم فقههم، أي أنهم جهلوا الخالق وجهلوا قدرته ـ وهي حقيقة غيبية ـ لهذا السبب، ما يعني أنهم لو كانوا يفقهون لاطمأنّوا لهذه الحقيقة الغيبية...

وبناءً على ذلك نفهم أن التفقه من مجالاته فهم الحقائق الغيبية... وهو عين ما تشير إليه الآيات «الانعام ٦٥، والمنافقون ٧».

٣) فهم الكونيات والاستدلال بها على الخالق... كما في قوله تعالى:

«وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون»[٢٥٠].

وهذه الطبيعة الخلقية آية من الآيات الكونية، ويمكن لمجال الفقه من العقل أن يستوعبها وينتقل منها إلى الخالق جل وعلا.

---

(٢٤٧) سورة طه، الآية ٢٨.

(٢٤٨) سورة هود، الآية ٩١.

(٢٤٩) سورة الحشر، الآية ١٣.

(٢٥٠) سورة الأنعام، الآية ٩٨.

٤) فهم الأحكام والتكاليف الشرعية... كما في الآية المعروفة بآية الإنذار، حيث قال تعالى:

«وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»[٢٥١].

فالعقل ـ بمعنى التفقه ـ قادر على فهم ومعرفة سائر الأحكام الشرعية والتي أشير إليها في الآية بكلمة «الدين».

٥) وأخيراً استخدم في مجال القدرة على فهم ثقافة الحياة، حيث قال تعالى:

«سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدّلوا كلام اللّه قل لن تتبعونا كذلكم قال اللّه من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون إلّا قليلاً»[٢٥٢].

ولو أنهم كانوا يفقهون لما صدرت منهم مثل تلك التخبطات في المواقف الاجتماعية.

هذه مجموع الموارد التي استخدم فيها فعل التفقه، وأما التفكّر فيمكن ملاحظته أيضاً في خمسة موارد:

١) التفكر في المخلوقات للوصول من خلالها إلى الخالق، كما مرّ في المصطلحين السابقين... وذلك من قبيل قوله تعالى:

«الذين يذكرون اللّه قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار»[٢٥٣].

وآيات عديدة غيرها منها «الروم ٨ و ٢١، الرعد ٣، النحل ١١، و ٦٩، والجاثية ١٣».

٢) التأمل لاستنتاج الحقائق الغيبية... كما في قوله تعالى:

«قل لا أقول لكم عندي خزائن اللّه ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك إن أتبع إلّا ما يوحى إليّ قل هل يستوي الأعمىٰ والبصير أفلا تتفكرون»[٢٥٤].

فهذه الآية تؤكد على أن التأمل ـ التفكر ـ من خلال ربط العديد من المقدمات

---

(٢٥١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

(٢٥٢) سورة الفتح، الآية ١٥.

(٢٥٣) سورة آل عمران، الآية ١٩١.

(٢٥٤) سورة الأنعام: ٥٠.

وبإنصاف يقود الإنسان إلى إبصار الحقائق الغيبية.

ويلاحظ نفس هذا المعنى في آيات عديدة أيضاً من بينها «سبأ ٤٦، الأعراف ١٨٤، الزمر ٤٢، الحشر ٢١».

٣)فهم السنن الكونية... كما قال تعالى:

«ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون»(٢٥٥).

وكقوله سبحانه:

«إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازّيّنت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون»(٢٥٦).

وفي هاتين الآيتين إشارة إلى ضرورة حصول نتيجة عند حصول مقدماتها، وهي السنة عيناً، ويمكن للفكر التوصل لاستيعاب هذه السنة.

٤) التفكر في الأحكام، لكن ليس بمعنى فقهها أو تعقلها، وإنما بمعنى الانتقال من خلالها إلى التسليم بحقائق دنيوية وأخروية.

أنظر مثلاً هذه الآية المباركة من صورة البقرة:

«يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين اللّه لكم الآيات لعلكم تتفكرون، في الدنيا والآخرة...»(٢٥٧).

ومثلها الآية ٤٤ من سورة النحل.

٥) التأمل لاستخلاص العبر «الاعتبار»... فقد قال تعالى في آية من سورة البقرة:

«أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين اللّه

---

(٢٥٥) سورة الأعراف: ١٧٦.

(٢٥٦) سورة يونس: ٢٤.

(٢٥٧) سورة البقرة: ٢١٩.

لكم الآيات لعلكم تتفكرون»[٢٥٨].

فالفكر بإمكانه أن يتأمل ويمعن النظر في مجريات الحياة وطبيعة تحولاتها، لاستنتاج حقيقة يمكن أن تكون بمثابة عبرة يُعتَبَرُ بها... وعلى ما يظهر أن هذا الاستخدام فيه اشارة إلى ماهية التفكر وحقيقته.

هذا عرض موجز لمجالات الاستخدام القرآني لكلٍّ من المصلحات الثلاثة «التعقّل، التفقّه، التفكّر»... ويمكن لنا من خلال ضمّها إلى بعضها والمقارنة فيما بينها، الوقوع على حقيقة التعقّل...

فنحن من خلال هذه الجولة الاستعراضية يمكن لنا فرز عدة نتائج من شأنها في نهاية المطاف إيقافنا على حقيقة التعقّل في الاستخدام القرآني، أبرز هذه النتائج:

**النتيجة الأولى:** إن بين التعقّل وبين كلٍّ من التفقّه والتفكّر عموم وخصوص مطلقاً، في الاستخدام القرآني في... إذ إن كل تفقه تعقل، وليس كل تعقل تفقّهاً... وكذلك كل تفكّر تعقل وليس كل تعقل تفكراً. فهناك موارد اختص فيها التعقّل على كليهما.

فأما بالنسبة إلى التفقّه، فإن التعقل يتميّز عليه باستيعابه للسنن، أي بقدرته على ربط عدة من الانعطافات التاريخية، للوصول من خلالها إلى حقيقة ثابتة «وهي السنة»... فقد لوحظ من خلال الإحصاء السابق أن فعل «يفقهون» لم يكن من موارده الفهم العام للسنن التاريخية، بخلاف التعقل فإن السنن كانت من أبرز موارده.

كما لوحظ أن من بين موارد التمايز بينهما، مورد المواقف الأخلاقية، فقد استوعبها التعقل، في حين لم يقترب منها التفقّه... ولو تنزّلنا وقلنا بأن استيعاب التفقّه للمواقف الاجتماعية، شاملٌ بطبيعته للمواقف الأخلاقية ـ وليس الأمر كذلك بالمعنى المطابقي، ولكن بالمعنى الالتزامي قد يكون هناك وجه للشمول ـ، فإن الافتراق في مجال السنن يبقى عمدة في الافتراق.

وأما بالنسبة إلى التفكّر، فإنه يفترق عن التعقّل في ثلاثة محاور، أوّلها ما يتعلق بفهم الأحكام، فالتفكر لم يرتبط في الاستخدام القرآني بفهم الحكم في ذاته، وإن أُشير إليه في بعض الموارد البسيطة ـ كما اتضح في العرض السابق ـ فإنما هو على سبيل الفهم الذي يقود إلى الاعتبار أو الإذعان بأمور أخرى.

فليس هناك تفكّر في ذات الحكم ـ كما هو شأن التعقّل والتفقه ـ، وإنما هناك مرور على الأحكام للتوصل من خلاله إلى أمور ذات أهمية.

---

(٢٥٨) سورة البقرة، الآية ٢٦٦.

يضاف إلى ذلك الافتراق في موردي المواقف الاجتماعية والأخلاقية معاً، إذ لم يلحظ ثمة استخدام لاصطلاح التفكر فيهما.

**النتيجة الثانية:** حتى على فرض التلاقي بين التعقل وكلٍّ من التفقه والتفكر، في موارد خاصة، فإن الافتراق حاصل بالضرورة حتى في موارد الالتقاء، لأن ماهية كل مصطلح مغايرة لماهية الآخر، وبالتالي تبقى نسبٌ بين المعاني المستخدم فيها لتلك الاصطلاحات.

وإنما أقول بالاختلاف في الماهية بين المصطلحات الثلاثة لاعتبارين، أولهما نمط الاستخدام القرآني، والثاني التحليل اللغوي.

فأما الاستخدام القرآني فقد اتضح في العرض أن التفقه استخدم في القرآن بمعنى فهم الشيء وإدراك خصوصياته ـ كما لوحظ ذلك في المورد الأول للتفقه ـ، بينما التعقل أوسع من ذلك، فهو لا يعني مجرد الفهم العام للذات وخصوصياتها، وإنما يشمل التحليل الدقيق لعناصره وأموراً أخرى ستأتي لاحقاً.

كما أن التفكّر استخدم بمعنى التأمل في الشيء لمعرفة دلالاته وتداعياته الخارجية، التي اصطلحنا عليها بالاعتبار ـ كما لوحظ ذلك في المورد الخامس للتفكر ـ، وذلك بخلاف التعقل فإنه يعني التأمل في التركيب الداخلي للشيء ومعرفته على طبيعته، بالإضافة إلى شموله لمعرفته الدلالات والتداعيات الخارجية له.

ويمكن التأكد من صحة هذا التفريق من خلال العودة إلى اللغة، فالفقه في اللغة هو العلم بالشيء والفهم له(٢٥٩)، وقال ابن الأثير إن الفقه مشتق من الشق والفتح(٢٦٠). فيكون بذلك التفقه عبارة عن فتح الفكرة أو الحقيقة لمعرفة خصوصياتها لا مجرد النظر إليها من الخارج... كالبيت حيث يمكن الاطلاع عليه من الخارج، ويمكن فتحه والدخول فيه لمعرفة خصوصياته... وهكذا هو الفقه تماماً...

لكن يلاحظ هنا أن ذلك لا يعني تفكيك تلك الخصوصيات والنظر في محتوياتها، وكيفية ارتباط بعضها بالبعض الآخر... وهكذا، فذلك من شأن التعقّل.

وأما الفكر والتفكر في الشيء فهو إعمال الخاطر فيه وتأمله(٢٦١)، واعمال الخاطر في الشيء لا يكون إلّا بعد معرفته، فالذي لا يعرف القمر لا يمكن أن يعمل خاطره فيه ويتأمله، ولذلك فإن تعريف الفكر بذلك دلالة على أنه لا يشمل معرفة الشيء ـ إنما هي مقدمة له

---

(٢٥٩) و (٢٦٠) لسان العرب، لابن منظور، مادة «فقه» ج ١٠.

(٢٦١) المنجد، مادة «فكر».

تستحصل بغيره ـ وإنما يعني التأمل فيه بصفته حقيقة متماسكة لمعرفة دلالاته الالتزامية «التداعيات الخارجية».

بينما التعقل هو فهم الشيء وتدبّره[٢٦٢]، والعقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها[٢٦٣]، وقال ابن الأنباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلتُ البعير إذا جمعت قوائمه[٢٦٤].

فهو من جانب فهم كالتفقه، ثم تدبّر في ذات الشيء، والتدبر لا يعني مجرد معرفة الخصوصيات ـ كالتفقه ـ وإنما أوسع من ذلك بحيث يشمل المعرفة الدقيقة لكل خصوصية وممّا تتركّب، وعلاقة كل خصوصية بالأخرى... بل ومعرفة مميزات تلك الخصوصيات من الحسن والقبح والكمال والنقصان، ولا شك أن معرفة مميزات كهذه يحتاج إلى مزيد من التأمل والتدقيق وسبر أغوار الشيء.

بل يتعدى الأمر إلى أكثر من ذلك، لأنه يستوعب حتى طريقة التطبيق، فالقبض على الشيء والجمع لقوائمه ـ كالجمع لقوائم البعير ـ عبارة عن التحكّم في حركته، والتحكم في الحركة تعني إيقاف الشيء آناً وتحريكه آناً آخر... وهو بتعبير آخر التدخل في كيفية التطبيق للحقيقة أو الفكرة.

من ذلك كله نستنتج أن التعقل أوسع في الاستخدام القرآني من التفقه، فمن جهة استيعابه لموارد إضافية، ومن جهة أخرى سعة دلالته اللغوية، ما يعني أنه حتى لو التقى مع التفقه في مورد، فإن مساحة كلٍّ منهما مغايرة لمساحة الآخر، فمعنى التعقل في ذلك المورد يكون أشمل من معنى التفقه.

ولعل من المؤيدات لهذا الاستنتاج، الذي يقضي بأن التفقه أدنى درجة من التعقل، أن القرآن الكريم عندما أراد في بعض آياته إظهار مدى أُمّيّة بعض المجتمعات بيّن أنهم لا يكادون يفقهون لا أنهم لا يكادون يعقلون، فلو كان الخطاب بالثاني لفهم أنهم يفقهون لكنهم لا يعقلون ما يحتاج إلى تعقل... فكونهم لا يفقهون يعني أنهم في أدنى درجات الأمية والجهل.

ويمكن ملاحظة ذلك في آيتين قرآنيتين، حيث قال سبحانه وتعال:

---

(٢٦٢) المنجد، مادة «عقل».

(٢٦٣) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة «عقل».

(٢٦٤) لسان العرب، مادة «عقل» ج ٩.

«حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون قولاً»[٢٦٥].

«... فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً»[٢٦٦].

كما أن التعقل أوسع في الاستخدام القرآني من التفكّر، أيضاً من جهة شموله لموارد أكثر، ومن جهة سعة دلالته اللغوية، مما يعني أنه حتى لو التقى مع التفكر في مورد، فإن دلالة التعقل تكون أوسع.

وبهذا يكون معنى التعقل = تفقه + تفكّر + خصوصيات التعقل وأبرزها فيما بينها، و«التطبيق» وهو التحكّم في حركة الشيء بضوابط وحدود.

هذا ما نلحظه بصورة واضحة في العرض القرآني، ومؤدّاه الكشف عن مستوى راقٍ من التعظيم والإعلاء للعقل، لا العقل في ذاته ـ أي بمعناه الاسمي ـ فقط، وإنما فعل العقل، حيث لم يكن للعقل هذه المكانة السامية في اللسان القرآني لولا فعله...

فالقرآن الكريم عندما أعطى للعقل صلاحية التدخل في تلك الموارد الستة، إنما هو في الحقيقة تبيان لجلال وعظمة فعل العقل «وهو التعقّل».

ومع ذلك يلاحظ أنه مع سعة المساحة التي يتحرك فيها العقل بالتعقّل، إلّا أن القرآن لم يُشِرْ إلى الإطلاق في صلاحية العقل، بل على العكس من ذلك، فهناك قرائن عديدة تؤكد على التقييد.

فالقرآن مع أنه أمرنا بالتعقّل في مساحة واسعة، إلّا أنه مع ذلك وضع أمامنا آية مقيّدة، حيث قال تعالى:

«يسمعون كلام اللّه ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون»[٢٦٧].

ولا يخفى ما فيها من تحديد لحركة العقل، حيث إنها أخرجت التصرف الزائد ـ التحريف ـ عن حد العقل «من بعد ما عقلوه»، فهم في البداية عقلوه وفهموه، لكنهم وبدوافع عديدة تصرّفوا فيه تحريفاً ـ إما توسعة أو تضييقاً ـ، وبذلك خرجوا عن حد التعقّل المسموح...

ومن ذلك يتضح لنا أن لا إطلاق في صلاحية العقل، وإنما هو ملزم بالتقيّد بعدة من

(٢٦٥) سورة الكهف، الآية ٩٣.

(٢٦٦) سورة النساء، الآية ٧٨.

(٢٦٧) سورة البقرة، الآية ٧٥.

الضوابط... وتلك الضوابط يمكن التنبّه إليها في الموارد الستة السابقة، إذ من شأنها تعريفنا على حقيقة العقل وحدود حركته، وكيف نظر إليه الدين، وكيف ينبغي أن يعمل...

ولذا فإننا عندما نراقب بدقة معاني ودلالات الاستخدام القرآني في تلك الموارد، نكتشف أمرين مهمّين للغاية:

١) إن القرآن لم يأمرنا بالتصرف في الحكم، لا من حيث الرفض، ولا من حيث التوسعة والتضييق.

فالعلاقة المشار إليها في الآيات الرابطة بين العقل والأحكام، قائمة على أساس الفهم الدقيق للحكم والمعرفة بخصوصياته والتدبّر فيها بهدف التعمّق في فهمها، ومن ثم التدخل في عملية التطبيق، خاصة عند طروء بعض العناوين الثانوية، أو تبدّلات الزمان والمكان... ولكن لا يوجد ما يشير إلى حق العقل في الرفض الدائمي للحكم، ولا التصرّف في ذاتية الحكم بتوسعته أو تضييقه.

٢) إن القرآن الكريم لم يأمرنا بالتعقل ـ ولا حتى بالتفقّه أو التفكّر ـ في الخيال والأمور الوهمية التي لا يمكن للعقل أن يحرز ثمة نتيجة فيها، حتى وإن كانت هي في ذاتها حقائق، لكن العقل لم يؤْتَ فيها أدوات التفكير والاستنتاج، كحقيقة البعث وما أشبه...

إن القرآن لم يأمرنا بالتعقل في مثل ذلك، وإنما أمرنا بالتعقّل في حدود الوجودات الحقيقية للاهتداء من خلالها إلى اللّه سبحانه وتعالى... أما في غير تلك الوجودات فهو مطالب بالتعبّد.

هكذا نفهم العقل، وفعل العقل، من خلال العرض القرآني... فهو وفعله ذو شأن عظيم، وصلاحياته واسعة، إلّا أنها مقيّدة بما تمّت الإشارة إليه.

**مفهوم الوحي في الخطاب الديني** ما دمنا قد حددنا معنى التعقّل في القرآن الكريم، فلا بد أن نحدد معنى النص ـ والنص هو الوحي هنا ـ... فما هو الوحي في القرآن، وما هي معالمه، وما علاقة الإنسان به...؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات ضرورية، لأنها على صلة وثيقة بأصل البحث... فالبحث يتحرى العلاقة بين طرفين، أحدهما العقل والثاني الوحي ـ أو النص أو النقل ـ... وحيث حددنا معنى الأول وجب تحديد معنى الثاني، لنكتشف من خلال ذلك هل أن القرآن أولى

الوحي اهتماماً كما أولى العقل أم لا... وبالتالي هل يتقدم أحدهما على الآخر، أم كيف؟

في الحقيقة إن تحليل مسألة الوحي تتطلّب بحثاً مطوّلاً، وذلك لكثرة فرضياتها وتشعباتها، غير أني هنا سأقتصر على بعض الإشارات المقتضبة، مما لها صلة بأصل البحث فقط، وأظن أن فيها الكفاية لتمامه.

إن ماهية الوحي ـ حسب العرض القرآني ـ تتكوّن من عنصرين لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، الأول مادة الوحي والثاني حاملها إلى الملأ، أما المادة، فهي القرآن الكريم... فقد جاء في سورة الأنعام قوله تعالى:

«قل أيّ شيء أكبر شهادة قل اللّه شهيد بيني وبينكم وأوحي إليّ هذا القرآن لأُنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع اللّه آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إلهٌ واحد وإنني بريء مما تشركون»(٢٦٨).

فقوله تعالى «وأوحي إليّ هذا القرآن»، إشعار بأن القرآن الكريم هو مادة الوحي.

وقوله سبحانه بعد ذلك «لأنذركم به ومن بلغ»، إلفاتٌ إلى حامل تلك المادة إلى عموم الناس وهو الرسول (ص)... والحمل هنا تعبير عن شيئين، أولهما التوسط في تبليغ القرآن، والآخر السنة... والالتزام من قبل المكلف ينبغي أن يتعلق بالطرفين «المادة المحمولة، والسنة»... وذلك ما ظهر جلياً في قوله تعالى في سورة المائدة:

«وإذ أوحيتُ إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنّا واشهد بأننا مسلمون».

فالايمان وهو الإذعان والالتزام ينبغي أن يتعلق باللّه سبحانه وبالتالي بقيمه وأحكامه «آمنوا بي»، ويتعلّق أيضاً بالحامل لتلك الأحكام «وبرسولي».

بهذا نخلص إلى أن ماهية الوحي تتمثل في القرآن الكريم والسنة المطهّرة.

ولتلك الماهية خواص نوعية لا تنفك عنها أبداً، عمدتُها اثنتان:

الخاصية الأولى: المركزية...

فالوحي ـ حسب التصريح القرآني ـ قضية مركزية دائمية، وليست هامشية ومؤقتة، ما يعني أن المسيرة السليمة للحياة ـ المبتغاة من قبل المولى ـ لا بد أن تستند باستمرار إلى الوحي... هذا ما نلمسه صريحاً من آيتين مباركتين، حيث قال تعالى:

«إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل

---

(٢٦٨) سورة الأنعام، الآية ١٩.

وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبوراً»[٢٦٩].

وقال سبحانه:

«وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى...»[٢٧٠].

فما من مرحلة تاريخية تخلو من وحي، وذلك إشارة هامة إلى مركزية الوحي في مسيرة الحياة، والمركزية هذه تمنع من شتى صنوف التجاوزات، فلا العقل ولا غيره مؤهل لأن يتجاوز حقائق الوحي.

الخاصية الثانية: الصدق...

حيث إن الآيات القرآنية تؤكد مراراً وتكراراً، على صدق مقولات الوحي... فحقائق الوحي صادقة في ذاتها، بما لها من متانة علمية واستعداد عملي، وهي صادقة في الخارج حيث إنها حتمية الوقوع، فإذا قيلت لا بد أن تقع، وهي صادقة في التحقق لأنها لا تخطىء ولو بشكل نسبي... إنها صادقة من جميع الجهات...

يقول تعالى:

«والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقاً لما بين يديه...»[٢٧١].

فالوحي ـ وهو الكتاب المنزل في الآية ـ هو الحق بعينه، وليس مجرد حق يقابله حق آخر... وذلك الحق ليس فيه إلّا ما هو صادق في نفسه.

وللتأكيد على هذه الحقيقة، تأتي الآيات بموضوعات عديدة تجلى فيها صدق الوحي، كما في قوله تعالى:

«فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه في غيابت الجب وأوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون»[٢٧٢].

وصدق االوحي في ذلك ونبّأهم يوسف (ع) كما هو واضح لمن تابع قراءة سورة يوسف...

وكما في قوله تعالى:

---

(٢٦٩) سورة النساء، الآية ١٦٣.

(٢٧٠) سورة يوسف، الآية ١٠٩.

(٢٧١) سورة فاطر، الآية ٣١.

(٢٧٢) سورة يوسف، الآية ١٥.

«وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودنّ في ملتنا فأوحى إليهم ربهم لنهلكنّ الظالمين»(٢٧٣).

وما تخلّف هذا القول وما أخطأ...

هكذا القرآن الكريم يؤكد لنا باستمرار على خاصية الصدق في الوحي والتنزيل... وهذه الخاصية لا تدع مجالاً للعبث بقيم الوحي تحت أي ذريعة.

وبناءً على هاتين الخاصيتين، ما هي الآثار المترتبة على الإنسان... وبعبارة أخرى: ما هو موقف الإنسان من الوحي حسب التقنين القرآني للوحي وتداعياته؟

يمكن رسم موقفين بينهما ترتب وطولية، إذ من الطبيعي أن يكون الثاني مترتباً على الأول، والأول مقدمة ضرورية للثاني... وهما معاً يشكلان الموقف الأمثل للإنسان المؤمن تجاه الوحي:

- الموقف الأول والذي هو بمثابة المقدمة «السعي لفهم الوحي»... فالوحي لم يتنزّل ليبقى صوراً خفية عن العقول أو رموزاً يصعب حلّها، وإنما ليكون في متناول الجميع، ولا يكون كذلك إلّا بتفهمّه...

أنظر إلى هذه الآية المباركة، حيث يقول تعالى:

«ومن أظلم ممن افترى على اللّه كذباً أو قال أُوحي إليّ ولم يوح إليه شيء ومن قال سأُنزل مثل ما أنزل اللّه ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على اللّه غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون»(٢٧٤).

فكل الاحتجاج الذي تمتلىء به هذه الآية، مردّه إلى سبب واحد، أن المشار إليهم في الآية المباركة لم يتفهّموا حقيقة التنزيل، وقالوا على اللّه سبحانه وتعالى غير الحق...

إن كلام اللّه سبحانه ووحيه كله حقائق صادقة غير قابلة للكذب، وأولئك لأنهم لم يفهموا حقيقة الوحي، فقد قالوا، «غير الحق»، أي أكاذيب وافتراءات. وفي ذلك التفاتة بالغة الأهمية وهي أن الإنسان لا يحق له أن يتقوّل بما يشاء، وإنما لا بد له من الاستناد إلى حقائق الوحي، والاستناد لا يكون بغير فهم واستيعاب.

هذا غير أن الفهم للوحي لا يكون بأي طريقة كانت، وإنما لا بد من فهمه عبر قنوات

(٢٧٣) سورة إبراهيم، الآية ١٣.

(٢٧٤) سورة الأنعام، الآية ٩٣.

خاصة... هذا ما أكدت عليه الآيات القرآنية بوضوح في سورتي النحل والأنبياء... فقد قال تعالى:

«وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم ولعلهم يتفكرون»[٢٧٥].

وقال سبحانه:

«وما أرسلنا قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[٢٧٦].

ـ والموقف الثاني الذي هو بمثابة النتيجة «التسليم لقيم الوحي والتنزيل»... فإذا كان الوحي قضية مركزية في الحياة، وكان صادقاً ذاتاً وخارجاً، وجب بعد فهمه واستيعابه الإذعان له والتسليم بحقائقه.

والتأكيد القرآني على ذلك أكثر من أن يستوعبه هذا المقام، لتعدد صوره وألسنته... ولعل آية واحدة في سورة الأنبياء كافية في التدليل على ذلك... وذلك في قوله تعالى:

«قل إنما يوحى إليّ أن إلهكم إلهٌ واحد فهل أنتم مسلمون»[٢٧٧].

فلا يكفي في الوحي أن نفهمه، بحيث يبقى ترفاً فكرياً وقوالب مختزنة في الذهن، وإنما يجب الإذعان الكلي إليه... فقوله تعالى «فهل أنتم مسلمون» تعني: فهل أنت مستسلمون ومذعنون لحقيقة الوحي، أم باقون على جهلكم وعنادكم.

هذا باختصار ما يرتبط ببحثنا من حديث حول الوحي... وإلّا فهو بحثٌ شيِّقٌ، وذو مساحة واسعة تمتلىء فيها النظريات والأفكار، ويمكن في داخلها مناقشة كثير من الملابسات...

وقد تبيّن لنا من خلال هذا الحديث التعريفي المقتضب ـ وأقول التعريفي وليس التحليلي، لأنني لم أعمد إلى تحليل فكرة الوحي وحقيقته في القرآن، كما فعلتُ في مبحث التعقّل، وإنما اكتفيتُ بما يؤدي الغرض وهو التعريف العام لحقيقة الوحي ومدى ارتباطها بالإنسان ـ إن الوحي المتمثل في القرآن الكريم والسنة المطهّرة، قضية مركزية وليست هامشية، وصادقة بكل المعاني، وبالتالي فإن موقف الإنسان منها التفهّم والتسليم.

---

(٢٧٥) سورة النحل، الآية ٤٣.

(٢٧٦) سورة الأنبياء، الآية ٧.

(٢٧٧) سورة الأنبياء، الآية ١٠٨.

الآن وبعد أن تبين لنا معنى العقل والتعقل من جهة، والوحي والتنزيل من جهة أخرى، لا بد أن ننتقل للحديث عن العلاقة بينهما.

**العقل والوحي، مسيرة تكاملية واحدة** ما طبيعة العلاقة بين العقل والوحي؟... هل هما قطبان متنافران، أم ماذا؟

إن غاية ما يمكن أن نؤسس من نظرية في بحر هذا التساؤل، القول بالتكاملية بين القطبين... فكلٌّ منهما نور، ولكنهما لا يستقلان وإنما يتحدان ليشكلا نوراً واحداً يُبصر به الإنسان.

ولذلك فلا تعادي بينهما، فالعقل بما هو نور صادق ليس عدواً للوحي، والوحي بما هو تنزيل صادق ليس عدواً للعقل... فبين العقل والوحي صداقة حميمة، ولهذا فإني ألتزم بما قرره الغزالي ـ مع التحفّظ على بعض ألفاظه الحادة ـ بقوله في هذا الصدد بأنه «لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول... إن من ظن وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أتوا به إلّا من ضعف العقول وقلة البصائر. وإن تغلغل في تصرف العقل، حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلّا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، فمثال العقل: البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن: الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل، مكتفياً بنور القرآن، مثاله: المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور»[٢٧٨].

نعم هذه النظرية الأسلم بين سائر النظريات المؤسسة للعلاقة بين العقل والوحي...

لكن ينبغي أن نفهم الآن ما معنى التكامل بين العقل والوحي، وما معنى أن كلاً منهما نور، يتحدان فيشكلان نوراً واحداً؟

إن معنى ذلك ببساطة ـ كما دلّت عليه النصوص الدينية ـ، أن الوحي مذكِّر بالعقل، وموقظ له، ومهذّب له أيضاً... وإن العقل مصدِّق للوحي، ومدركٌ له نظرياً وعملياً.

فأما تذكر الوحي بالعقل، فإن فيما مرّ علينا كفاية، حيث اتضح سلفاً كيف أن القرآن الكريم والسنة المطهرة أعلتْ من مستوى العقل وأشعرتْ الإنسان بعظمته وضرورة

---

(٢٧٨) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص ٢ و ٣، طبعة القاهرة، المكتبة المحمودية التجارية.

الاستفادة منه، خاصة في الاستفسارات الاستنكارية «أفلا يعقلون»... وكل ذلك تذكير بالعقل وفعله.

على أن هذا التذكير لم يكن تذكيراً سطحياً، بحيث يقتصر على إشعار الإنسان بوجود قوة عقلية فيه، وإنما هو تذكير عميق من شأنه إيقاظ العقل من سباته، حيث إن العقل إذا لم يُحَرَّك زمناً طويلاً يتجمّد، وتجمّده يؤدي إلى ترسّب الكثير من الرواسب عليه، فيأتي الوحي ليثير تلك الرواسب عن العقل حتى ينطلق لتأدية أغراضه.

وقد ترجم هذا المعنى الإمام علي (ع) في إحدى خطبه، حيث جاء فيها:

«واصطفى سبحانه من وَلَدِهِ - يقصد آدم (ع) - أنبياء أُخذ على الوحي ميثاقهم وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم، لـمّا بدّل أكثر خلقه عهد اللّه إليهم فجهلوا حقه، واتخذوا الأنداد معه، واجتالتهم الشياطين عن معرفته، واقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليه بالتبليغ، ويثيروا لهم دخائن العقول...»[٢٧٩].

ولا يتوقف التأثير عند حد التذكير والإيقاظ، وإنما يصل إلى حد التهذيب، فالعقل لو يتحرك بلا إرشاد ولا هداية، يتخبط في مسيرته، بحيث لا يسير في الاتجاه الذي أراده له اللّه سبحانه... ولهذا فإنه حتى يسير في اتجاهه االصحيح، يحتاج إلى إرشاد.

إن كل إنسان يمكن أن يُحرِّك عقله، لكن لا تلازم بين حركته وهدايته، فقد يتحرك لكنه يضل... والذي يضلُّه كثير من الضغوط كالهوى والجهل وما أشبه.

عندئذ يأتي الوحي ويقوم بعدة عمليات، من شأنها تهذيب العقل وإرشاده... فمن جهة يعرِّفه على معنى العقل السليم والعقل المريض من خلال التعريف بجنود كلٍّ منهما... وهذا هو المقصود من قول الإمام الصادق (ع):

«اعرفوا العقل وجنده، والجهل وجنده، تهتدوا»[٢٨٠].

وقد قال رجلٌ للإمام الصادق (ع): ما العقل؟ قال: ما عُبِدَ به الرحمن واكتسب به الجنان... فقال: قلتُ: فالذي كان في معاوية؟ قال (ع): تلك النكراء وتلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليس بعقل»[٢٨١].

(٢٧٩) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٢٨٠) بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٩.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ١١٦.

فتهذيب العقل من جهته الأولى، يكون بتخليصه من جنود الجهل، وتكريس جنود العقل فيه(٢٨٢).

ومن الجهة الثانية يزوّده الوحي بالأحكام والمناهج التي تصحح حركته نحو الحقائق وتحافظ على توازنه، وقد مرّ الحديث في ذلك في فصل سابق، ولا داعي لتكراره ثانية.

فالعقل إذاً لا بد له من تذكير وإيقاظ وتهذيب، وهي أمور لا يقوم بها إلّا الوحي، فيجب أن يتكامل معه.

وهكذا العقل فإنه يقوم بدور آخر نحو الوحي كما أسلفتُ، فهو مصدِّق للوحي، ومدركٌ له على مستوى النظرية والتطبيق.

فأما تصديق العقل للوحي، فإن الوحي بكل تقسيماته حقيقة قائمة، لكنها لا يمكن الاستدلال عليها وتصديقها بغير العقل... إذ إن بديهيات العقل عندما ترتطم بالواقع المحسوس، تتوصل مباشرة إلى حقائق الوحي فتصدّقها وتستدل على وجودها.. وقد قال سبحانه وتعالى في ذلك:

«إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب»(٢٨٣).

فصاحب العقل تكون الموجودات المحسوسة بمثابة علائم له، تهديه إلى ما وراءها من حقائق، فيصدّقها... فالعقل بذلك مصدِّق للوحي...

يقول الإمام الكاظم (ع) في وصيته لهشام بن الحكم: «يا هشام بن الحكم إن اللّه عزّ وجل أَكْمَلَ للناس الحجج بالعقول، وأفضى إليهم بالبيان، ودلّهم على ربوبيته بالأدلة فقال: وإلهكم إله واحد لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم، إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل اللّه من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون(٢٨٤).

وإما إدراك العقل للوحي على المستوى النظري ـ المتمثل في فهم أحكامه وشرائعه ـ وعلى المستوى العملي ـ المتمثل في القدرة على تشخيص أفراده ومصاديقه، وبالتالي تطبيق نظريات

---

(٢٨٢) يمكن لمن يريد التبصّر بصورة مفصلة حول جنود العقل والجهل، مراجعة توصيات مفصلة ذكرها الإمام موسى الكاظم (ع) لهشام بن الحكم، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٣٢ إلى ١٥٩.

(٢٨٣) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

(٢٨٤) بحار الأنوار، ج ١ ص ١٣٢.

الوحي في الواقع ـ، فقد تقدَّمتْ الإشارة إليه عند التأسيس لـماهية العقل وتداعياته، ولا أُعيدُ هنا.

عن كل ما مضى تتضح لنا طبيعة العلاقة التكاملية بين العقل والوحي، فهما بذلك نورٌ على نور.

**حدود حركة العقل** بعد أن تبين لنا طبيعة العلاقة بين العقل والوحي، وقلنا بأنها علاقة تكاملية، ومن ثم لا تصادم بينهما... ينبغي أن نستخلص نتائج تتعلق بحركة العقل خارج وداخل الوحي...

فهل يمكن لنا تصوُّر نشاط ما للعقل خارج حدود الوحي ـ النص، النقل ـ أم لا يمكن للعقل أن يستقل بحكم إلّا بشرط الملازمة للوحي...

ثم هل للعقل نشاط ما يقوم به داخل الوحي، وإذا كان فما هي طبيعة ذلك النشاط؟

في الحقيقة لا بد أن يكون للعقل نشاط خارج الوحي، وقد كان بعض ذلك النشاط محل اتفاق ـ أو قل شبه اتفاق ـ بين المسلمين، وبعضه الآخر ما زال محل جدل خاصة في البحث الأصولي...

فأما ما كان فيه شبه اتفاق فنشاطان:

١) ما كان سابقاً على الوحي والتنزيل، كإثبات بعض الاعتقاديات الأساسية، من قبيل وجود الخالق جل وعلا، وإثبات صدق رسالات الأنبياء (ع)، وما له اتصال قريب بهما.

فالعقل هنا يستنتج حقائقه بلا أي معونة من الوحي، لـما فيه من قوة ذاتية، فبعد الاستعانة ببديهياته كارتباط المعلول بالعلة وما أشبه، يمكنه إحراز النتائج.

٢) ما كان لاحقاً للوحي والتنزيل... فبعد وصول الأوامر الشرعية من قبل الشارع المقدس إلى المكلف، يستقل العقل بالحكم بوجوب طاعتها... وذلك أن العقل يمكنه بلا توسط الجعول الشرعية أن يحكم بوجوب طاعة اللّه سبحانه وتعالى وقبح معصيته، بل يحكم أيضاً وبحسن العقاب عند المعصية وقبحه عند الطاعة.

فالعقل هنا لا يحتاج إلى توسّط جعل شرعي، حتى يحكم بوجوب الطاعة للأوامر الشرعية الصادرة، ولهذا فإن الأوامر الشرعية أو النواهي الصادرة في هذا الإطار ـ الآمرة بالطاعة وما أشبه ـ تسمى أوامر إرشادية، فالدليل الشرعي يرشد إليها ولا يؤسسها، بحكم أن العقل قادر على تأسيسها والبرهنة عليها بالبراهين العقلية.

وأما ما هو حتى الآن محل جدل، فهو ما ينتجه البرهان العقلي المجرّد من أحكام شرعية مقدّمية، بلا إعانة من جعل شرعي، ولا يعني ذلك افراغ المطلق من الجعل، وإنما لا بد من

جعل في البيت، إلّا أن الجعل يأتي لإثبات أمر ما، فيتدخل العقل مستعيناً بذلك الجعل لإثبات جعل آخر، كالذي قيل في مقدمة الواجب... فإن الجعل الأول لا يثبتها وإنما يثبت ذيها ـ الواجب ـ، والعقل يستدل من خلال وجوب الواجب على وجوب مقدمته.

فالآية القرآنية ـ مثلاً ـ الآمرة بالصلاة، وهي قوله تعالى:

«إنما تثبت وجوب الصلاة لا وجوب مقدّماتها كالوضوء، ولكن العقل يستفيد من هذا الوجوب الثابت بالجعل الشرعي، في إثبات جعل شرعيٍّ آخر... فيقول: ما دامت الصلاة واجبة، وهي لا تتحقق إلّا بوضوء، فإن الوضوء واجبٌ شرعاً.

فهذا الإثبات لم يتوسط فيه جعلٌ شرعي، وإنما جاء نتيجة برهان عقلي، وإن كان بسبب جعل شرعي آخر.. ولذا قيل بأن الآيات أو الروايات التي يظهر من لسانها التأسيس لوجوب الوضوء، أنها إرشادية وليست مولوية. ومن بين القائلين الشيخ المظفر، فقد ختم بحثه في مقدمة الواجب بالقول «وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلّقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الارشادية في موارد حكم العقل، وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام:

«إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة»[٢٨٥].

هذه المجالات الثلاثة من وجوه نشاط العقل خارج الوحي، وهي بالطبع لا تعني إطلاقه في الإدراك بما يشمل حتى الغيبيات، أو المصالح والمفاسد وما أشبه، لأنها أمور لم يُؤْتَ العقل أدوات الاستنتاج فيها... وفي ظنّي أن ما قرره الشيخ محسن الأراكي في مناقشاته مع الدكتور محمد بن عبداللّه، متين جداً... فعندما قدم الأخير إيراداً بخصوص إنتاجات العقل بقوله «لا سبيل للوصول إلى الحق في هذه المسائل الشائكة وغيرها من مسائل الدين وبالاخص مسائل الاعتقاد والأصول إلّا بإرجاع الأمر إلى اللّه ورسوله، وجعل العقل خادماً وتابعاً للنصوص الشرعية في المباحث الدينية»... أجاب الأراكي بما نصه:

«إن أريد به أن العقل لا يدرك تفاصيل ما في عالم الغيب الإلهي كحقيقة اللوح والقلم والملائكة والروح وتفاصيل عوالم البرزخ والحشر والنشر وما إلى ذلك من الحقائق الغيبية، أو أُريد به أنّ العقل لا يمكنه الإحاطة بوجوه مصالح الأفعال ومفاسدها بالتفصيل، فلا يمكن الاعتماد على مجرد العقل في فهم تفاصيل ما يحتاج إليه الإنسان في حياته من قوانين وشرائع، فهذا كلام تام صحيح لا ريب فيه.

---

(٢٨٥) اصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفّر، ج ١، ص ٢٥٦.

وإن أُريد به نفي القضايا الدينية التي يدركها العقل مطلقاً، ونفي الإدراكات العقلية التي يتوصل بها إلى القضايا الدينية فهو أمرٌ لا يمكن الموافقة عليه، لقيام البرهان القطعي على ضرورة إثبات عدّة من القضايا الدينية برهان العقل...

فكيف يمكن إثبات وجود الباري تعالى بالكتاب والسنة مثلاً، مع أن حجيتهما متوقفة على الإيمان باللّه سبحانه ونبوة نبيه؟ وكيف يمكن إثبات وجوب طاعة اللّه سبحانه أو طاعة رسوله بمجرد النص الشرعي الدال على وجوب طاعتهما وهو كلام اللّه أو كلام رسوله؟ وهل يمكن إثبات المطلوب بنفسه؟ وهل هو إلّا مصادرة يأبى عن قبولها المنطق السليم(٢٨٦).

هذا ما يختص بنشاط العقل خارج الوحي، وأما ما يختص بنشاطه داخل الوحي ـ النص ـ، فيمكن اتساع صلاحياته إلى أربع:

الصلاحية الأولى: التعمّق في فهم النص الشرعي ـ الوحي ـ.

فالنص الشرعي مع أنه ظاهرٌ بيّن، إلّا أن فهمه بصورة تامة يحتاج إلى فهم كثير من شروطه ومقدماته، ومعرفة ناضجة بالجو العام للشريعة الإسلامية ومقاصدها... وبالتالي فإن من يحيط علماً بكل ذلك يمكن له التعمق في مدلول النص واستخراج بعض الحقائق مما لا يقوى على استخراجها كثيرون.

فصلاحية العقل ليست منحصرة في الفهم السطحي للنص، وإنما تمتد إلى التعمق في فهمه.

وللتمثيل على ذلك يمكن لنا الاستعانة بما أنجزه الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في مبحث «النحر»... فالمعروف بل المسلّم به عند كافة المسلمين أن الهدي يجب نحره في منى يوم العاشر من ذي الحجة، ولكن الشيخ ناصر توصّل من خلال التعمق في النصوص الشرعية الخاصة بهذا الواجب إلى القول بعدم كفاية ذبحه في منى، وقد قال في ذلك «حينما تشرّفتُ بزيارة بين اللّه الحرام لأول مرة، وفي منى ذهبتُ إلى المسلخ لأشاهد عن قرب عملية نحر الأضاحي يوم العيد، فإذا بي أُواجه مشهداً عجيباً، حيث رأيتُ أن الآلاف المؤلفة من أشلاء الأنعام من الشياه والبقر والإبل قد غطّت أرض المسلخ بحيث كان من الصعب العبور من خلالها، في حين كانت شمس الحجاز الحارقة تلهب بحرارتها كل

(٢٨٦) حوار في الامامة، نص الحوار الفكري بين الشيخ محسن الأراكي والدكتور محمد عبداللّه، القسم الأول، ص ٨٩ ـ ٩٠. الناشر: بوك اكسترا ـ لندن. الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩م.

شيء وتسبب في تعفّنها تدريجياً، دون أن يستفيد منها أحدٌ من الناس لا سيما المساكين... ولعل الكثير من الأفراد الذين يدخلون المسلخ ويشاهدون الوضع فيه يتساءلون في أنفسهم عن رأي الشرع المقدس في هذه الظاهرة.

ولكن بعد أن حصلت على قدرة أكثر في استنباط المسائل استغرقتُ في الفكر وعزمتُ على ملاحظة أدلة المسألة بالدقة والتأمل اللائقين وعدم الاقتناع بأن الآخرين قد فعلوا كذا فعلينا أن نفعله أيضاً، خصوصاً بعد أن تعقّدتْ المسألة بانتقال جميع المذابح من منى إلى خارجه مع أن شروط صحة الأُضحية عند فقهاء الشيعة كونها في منى وعدم كفاية ما يقع خارجها، لذلك تفحصّتُ جميع روايات أبواب الذبح بدقة وتدبر، وتعمّقتُ في كلمات القوم وفتاوى الفقهاء الكرام واستدلالاتهم وناقشتُ بعضهم وسعيتُ لأن أفرغ ذهني من الجو الموجود حتى أُفتي في المسألة مع إفراغ البال وعدم انجذاب الفكر إلى أي شيء غير الأدلة المعتبرة ـ كما حصل في قصة العلامة الحلي «ه ر ه» في حكمه بردم بئر داره ثم الفحص عن أدلة اعتصام ماء البئر وفي النهاية أفتى بالاعتصام خلافاً لجميع من كانوا قبله ـ فانتبهتُ إلى أن مثل هذه الأضاحي ليستْ مجزية لوظيفة الحج وعلى الحجاج الاجتناب عنها والاحتياط بالإتيان بها في أيام ذي الحجة في أوطانهم أو مكان آخر(٢٨٧).

وقد قاد بحثه ضمن المناطات الأربعة التالية، الأول: ليس الواجب في الهدي مجرد إراقة الدم، الثاني: عدم إطلاق أدلة الأُضحية للمصاديق الموجودة في عصرنا، الثالث: جميع المذابح خارجة عن منى، الرابع: حرمة الإسراف والتبذير... وبعد تنقيح هذه المناطات توصّل إلى رأيه المذكور... وهذا نوع من التعمّق في النص.

الصلاحية الثانية: الاستفادة من النصوص في استنتاج قواعد كلية، يمكن تطبيقها على العديد من المصاديق الخارجية، التي قد لا يُظفَر على دليل خاص بها.

كقاعدة «لا ضرر» وقاعدة «العسر والحرج» وقاعدة «اليد»، وكثير غيرها... فهذه القواعد إما أن يُستند في استخراجها إلى دليل خاص، أو يُتَوَصَّل إليها من ضم عدة من الأدلة إلى بعضها.

وهذه القواعد إذا توفّرت لدى الفقيه، تعطيه مساحة واسعة للتحرك في عملية الاستنباط، حيث يقوم بتطبيقها على موارد لا نصوص خاصة فيها... فكل مورد يصدق عليه عنوان

---

(٢٨٧) حكم الأضحية في عصرنا، أحمد القدسي، تقريراً لمحاضرة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ص ٥. طباعة مدرسة الإمام أمير المؤمنين ـ قم. الطبعة الثانية، شوال ١٤١٨ هـ.

الضرر أو الحرج يَثْبُتُ فيه حكمٌ ما... وهكذا... مع ملاحظة أن هذه العملية لا تتم إلّا بعد الاتكاء على ضوابط عديدة، لأنها قد تصدق في مورد ولا تصدق في آخر، إما لعدم تحقق الموضوع الخاص بها، أو لمعارضتها لأمر آخر أكثر أهمية وما إلى ذلك.

الصلاحية الثالثة: تقديم وتأخير بعض مؤديات النصوص ـ الأحكام والتشريعات ـ ضمن ضوابط علمية.

وهذه الصلاحية متفرّعة عن الثانية... ومفادها أن العناوين الشرعية الثانوية كالجهل والنسيان والضرر والإكراه وما أشبه، يمكن أن تُستَخْدَم في حالات خاصة أما لتقديم تشريع على آخر ـ حتى لو كان المؤخَّر حكماً أوّلياً ـ أو حتى لرفع التشريع بصورة مؤقتة...

فشرب الخمر ـ مثلاً ـ حرام بالعنوان الأولي، لكنه قد يكون واجباً بالعنوان الثانوي، وذاك في حال الضرر البالغ كعندما تتوقف الحياة على شربه.

الصلاحية الرابعة: إشراك عنصر المرونة في تطبيق مؤديات النصوص... أيضاً ضمن ضوابط علمية خاصة.

وهذا الأمر قد يرتبط بجنبة الأخلاق الاجتماعية الملازمة للتشريع... فقد يكون التشريع بذاته حاداً كطريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بعض أحكام الجهاد، أو بعض أحكام الخمس والزكاة ـ لما فيها من كلفة نسبية على بعض المكلفين خاصة بعد النظر إلى أحوال بعضهم ـ... ولأن تطبيقه بمستواه الكلي قد يكون منفِّراً، حينئذ يتدخل عنصر التسامح والمرونة، فيضفي نوعاً من التخفيف في بعض التشريعات والتلطيف في بعضها الآخر، كيما تجد طريقها للانسياب والقبول عند الفرد والمجتمع... والتخفيف والتلطيف هو نوع من إعمال العقل في محيط الوحي. فكل هذه الأمور الأربعة تعدّ من صلاحيات العقل، ومن نشاطه في داخل الوحي ومؤدياته وبالرغم من كل هذه الصلاحيات، إلّا أنه يظهر ما يرمز إلى امتداد صلاحية العقل إلى التشريع المستقل حتى ما جاء في الحديث عن مقدّمة الواجب لا يفد تشريفاً بالمعنى المقصود هنا، لأنه يستند في الأساس على صدور جعل شرعي ما، ومن دونه لا يمكن للعقل إثبات وجوب المقدمة، كما لا يظهر ما يرمز إلى صلاحيته في تجاوز الوحي.

بمعنى أن العقل ـ في خصوص التشريع ـ لا يمكن له الاستغناء عن الوحي أبداً، وإنما لا بد أن يتحرك معه ويلازمه خطوة خطوة... ولذا فقد سقطتْ فرضية دليل الانسداد من أصلها، لإمكان الاستغناء بالعلم أو العلمي، ولو بنحو الحكم الكلي المنطبق على أفراد عديدة.

إذ إن دليل الانسداد كفرضية، سعى بعض الأصوليين لتأسيسه في سبيل إثبات الحجية

لمطلق الظن الناشيء بسبب انسداد باب العلم ـ العلم الوجداني الحاصل من الدليل القطعي شرعياً كان أو عقلياً ـ أو العلمي ـ وهو الخير ـ... ومؤدّاه تصحيح بعض الأحكام العقلية الظنية في حال انعدام النص، وعدم امكان إجراء الأصول لعدم تحقق موضوعها وهو الشك إذ المفروض وجود الظن الناشيء من العلم الإجمالي، وأيضاً عدم إمكان العمل بالاحتياط إما لاختلال النظام أو لاستلزامه العسر والحرج.

لكن هذه الفرضية إنما سقطت لسقوط إحدى مقدّماتها وهي انسداد باب العلم والعلمي، حيث ذهب أكثر الأصوليين إلى القول بأن العلم إن صح انسداد بابه، فإن باب العلمي ـ النص ـ ما زال مفتوحاً ولن يزال... وقد نص على هذه الإجابة العالم الأصولي الكبير الشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بالآخوند، حيث قال في إيراده على المقدمة المذكورة «أما بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بيّنةٌ وجدانية، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد.

وأما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفتَ من نهوض الأدلة على حجية خبر بصدقه، وهو بحمد اللّه وافٍ بمعظم الفقه، لا سيّما بضميمة ما عُلِمَ تفصيلاً منها، كما لا يخفى(٢٨٨).

هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المبحث، ولكن قبل الختام لا بأس لو نتعرّض لمناقشة فرضية بشكل سريع ومقتضب، وهي: لو حدث وتعارض العقل والوحي ـ النقل ـ فبأيهما نتمسك؟

قيل في تأسيس الإجابة على هذه الفرضية أمران:

١) ما أسسه جمع من اخباريّي الشيعة، من لزوم تقديم النقل على العقل، فيما عدا الاحكام الفطرية العقلية ـ البديهيات ـ.

وقد جاء هذا التأسيس على لسان المحدِّث الجزائري، عند قوله «أما البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قُدِّمَ حكمه على النقل وحده... وأما لو تعارض هو والنقلي، فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل»(٢٨٩).

وأيّده الشيخ يوسف البحراني بقوله «وإن عارضه ـ العقل ـ دليل نقلي، فإنّ تأيّد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي، إلّا أن هذا في الحقيقة تعارضٌ في النقليات، وإلّا فالترجيح

---

(٢٨٨) كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني، ص ٣١٢.

(٢٨٩) فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧.

للنقلي، وفاقاً للسيد المحدِّث المتقدِّم ذكره وخلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق. أما لو أُريد به المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج المَلِك العلّام ـ وإن شذّ وجوده في الأنام ـ ففي ترجيح النقلي عليه إشكال»[٢٩٠].

وسار في هذا الاتجاه ابن تيمية، فقد قرر في سياق تصدّيه للاتجاه العقلاني عند بعض المتكلمين أمثال الرازي والغزالي والجويني، أنّه «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدِّق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبره به»[٢٩١]. وله تفصيل في ذلك يمكن مراجعته لمن أراد في المصدر المذكور في الحاشية.

٢) ما نسبه ابن تيمية إلى فخر الدين الرازي من القول بتقديم العقل على النقل عند التعارض، بمقتضى التقريب التالي «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يُجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يُرَدَّا جميعاً، وإما أن يُقَدَّم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل. ثم النقل إما أن يُتأوّل وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما»[٢٩٢].

هذا وقد منع البعض[٢٩٣] من ظهور نص عبارة الرازي الواردة في كتابه «أساس التقديس» فيما قرره ابن تيمية، وإنما لها ظهور آخر... فهي تنص على «أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يَصْدُق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يَبْطُل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وأما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلّا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ص)

---

(٢٩٠) *الحدائق الناضرة*، ج ١، ص ١٣٢.

(٢٩١) *درء تعارض العقل والنقل*، أحمد ابن تيمية، ص ١٣٨. تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩م.

(٢٩٢) *المصدر نفسه*، ص ٤.

(٢٩٣) لؤي صافي، في كتابه «*إعمال العقل*»، مصدر سابق، ص ٨١.

وظهور المعجزات على محمد (ص). ولو جوّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلّا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية أما أن يقال أنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلّا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوّزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوّضنا العلم بها إلى اللّه تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وباللّه التوفيق»[٢٩٤].

ولكن يظهر من هذه العبارة أن الممانعة المذكورة في غير محلّها، لأن الرازي قطع بتقديم العقل في قوله «لم يبق إلّا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية... إلخ» ... حيث قال إما بخطأ النقل عند المعارضة، أو بإرادة غير ظاهرة.

٣) ما بنى عليه الشيخ مرتضى الأنصاري من استحالة المعارضة بين العقل القطعي والنقل القطعي... مع التزامه عند وجدان ما ظاهره المعارضة بالطرح إن أمكن وإلا فالتأويل... ولا شك أن ذهابه إلى القول بالطرح أو التأويل ترجيح لجهة العقل. وقد نص على هذا الرأي في مباحث القطع، فقال «والذي يقتضيه النظر، وفاقاً لأكثر أهل النظر، إنه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي. وإن وُجِدَ ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه. وكلّما حصل القطع من دليل نقلي، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلّق الأثر على المؤثر. ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهةً في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتى في العقل البديهي من قبيل «الواحد نصف الاثنين»، ولا في الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بد في مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لأن الأدلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري»[٢٩٥].

ويمكن تصنيف رأي ابن رشد ضمن هذا المبنى مع اختلاف بسيط، فهو بدءاً منع من

---

(٢٩٤) أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١. تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

(٢٩٥) فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ١، ص ١٨.

المعارضة بين العقل والنقل، وأما إن ظهر ما يدل عليها فالمال عنده إلى التأويل مباشرة لا إلى الطرح، بل لم يشر إلى الطرح بتاتاً... وهذا هو نص مقولته «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكِت عنه في الشرع، أو عُرِّفَ به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكِتَ عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقتْ به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً طُلِبَ تأويله»(٢٩٦).

هذه المذاهب الثلاثة هي عمدة الأجوبة على تلك الفرضية، ولعل أزكاها علمياً آخرها، إذ إن التعارض بين الوحي الداعي إلى التعقل، والعقل المصدق للوحي، لا يمكن أن يتصوّر بحال خصوصاً إذا كان كلٌّ منهما قطعياً.

نعم يمكن أن تحصل المعارضة ـ بل وقد تكثر ـ عند من انقطع على العمل العقلي واغفل الوحي، والآخر الذي التصق بالوحي وتجنب العقل، لأن اغفال الوحي أو العقل يفضي لا محالة إلى الجهل بحقائقهما، وعدم الضبط في فهمهما، مما يؤدي بالطبيعة إلى تصوّر المعارضة في كثير من الاستنتاجات... أما من كان له أُنسٌ بهما معاً، فإن صور المعارضة تنعدم أمامه، وذلك أن العقل المربى من قبل الوحي لا يمكن أن يتعارض معه، بحيث يحدث قطع في الجهتين ـ أقول قطعٌ وليس مجرد ظنون أو توهمات لأنها خارجة عن محل البحث ـ، قطع في جهة الوحي بشيء، وقطع في جهة العقل بشيء آخر يعارضه... إنه أمر غير متصوَّر.

لكن ما دامت أن المسألة فرضية، لو حدث ووجد ما ظاهره المعارضة ـ وليس واقعه المعارضة لاستحالتها ـ، فهل نتجه مباشرة إلى الطرح، أو التأويل، أو تقديم أحدهما على الآخر، أم ماذا؟

في الحقيقة ما دامت القضية قطعية وليست ظنية فلا يمكن القبول بطرح القطعين لأنه خُلْفٌ، كما لا يمكن القبول بتأخير القطع العقلي لاستلزامه تكذيب الوحي، وحيث لا يمكن تأويل العقلي، وجب تأويل الوحي لما فيه من الاستعداد للتأويل، ولكن قبل ذلك هناك خطوتان

---

(٢٩٦) فصل المقال، ابن رشد، ص ٩٦ ـ ٩٧.

لا بد من المرور عليهما، فإن تمّتا فلا داعي للتأويل لانتفاء موضوعها وهو المعارضة.

الخطوة الأولى: جمع محكمات العقل ومحكمات الوحي - وليس المتشابهات - وضمّهما إلى بعضهما، ثم عرض المتعارضات عليهما، فإنهما قد يرفعان أو يقلّلان من نسبة التعارض.

الخطوة الثانية: العودة إلى مقدّمات كل من القطعين، لاحتمال وجود الخطأ في المقدمات... إذ إن الشريعة الحقّة لمّا لم يكن فيها تعارض، استحال حدوثه فيها وفي العقل أيضاً لأنها تدعو إليه، فإذا كان التعارض مستحيلاً، كيف ظهر؟

إذاً لا بد أن يكون هناك خطأ في المقدمات لكلٍّ من القطعين، ولذا وجب العودة إليهما للتبيّن، قبل اللجوء إلى التأويل.

هذا خلاصة ما يمكن تصوّره من علاقة بين العقل والوحي، وأهم ما نقرره في النهاية التأكيد على العلاقة التكاملية بينهما، وعدم صحة الاهتمام بأحدهما على حساب الآخر، لأن النتيجة حتماً ستكون آنذاك ناقصة.

**منهج التفكير، بين الشك واليقين** لقد سبق لي أن نشرتُ هذه الدراسة في كتاب صدر عام ١٩٩٩م بعنوان **«المثقف وقضايا الدين والمجتمع»** ومع ذلك فإني سأُعيد نشرها في هذا الكتاب، لسببين:

١) لردم الثغرات والنواقص التي تجلّت أثناء مناقشة مادة الدراسة مع عدة من الأصدقاء وأهل الرأي... فقد نبتت تساؤلات عند المعارض والمؤيد بخصوص مفهوم الشك المرفوض، ومفهوم اليقين المطلوب، ومستوى الرفض وحدوده، وما أشبه، بسبب بعض الغموض الذي يحيط بها، وعدم وضوح الإجابة عنها، أو لعدم التعرض لبعضها... فكان لا بد من الإجابة عليها ورفع الغموض عنها.

٢) لتناسب فكرة الدراسة مع الكتاب... فلكوننا في صدد دراسة مناهج التفكير، والمنهج الشكي واليقيني من صلب تلك المناهج، فقد تحتم التعرض إليه هنا، ولكن مع التصرف في الاخراج... فالدراسة في الكتاب السابق كانت تسير في سياق جدلية المثقف وما يحيط به، أما هنا فسياقها الثقافة بما هي.

وما حصل بخصوص هذه الدراسة، سيحصل بعينه في الدراسة التالية المختصة ببحث الغيب، لنفس الأسباب والدواعي.

وعلى كل حال، فكيف سندرس هذه الإشكالية - إشكالية الشك واليقين بصفتهما -

منهجين للتفكير ـ، وأيهما نعتمد في سعينا نحو الحقائق؟.

في البدء سأقوم باضاءة للإشكالية من خلال مقولتين سبق أن صدّرتُ بهما الدارسة في الكتاب السابق...

أولاهما: لقائد الحكمة ومفجّرها الإمام علي بن أبي طالب (ع): «عليك بلزوم اليقين وتجنّب الشك، فليس للمرء شيءٌ أَهْلَكَ لدينه من غلبة الشك على يقينه»[٢٩٧].

والثانية: للعالم الإنجليزي فرنسيس بيكون[٢٩٨]: «إذا بدأ الإنسان باليقين سينتهي إلى الشك، لكن إذا قبِلَ أن يبدأ بالشكوك فسينتهي إلى اليقين»[٢٩٩].

ولا يخفى ما بين هاتين المقولتين من تباين منهجي، فالمقولة الأولى تؤسس لمنهج خاص في التفكير وطريقة مميّزة في الوصول إلى الحقائق، فهي ترفض الشك وتعتمد في قباله على اليقين والإيمان بالحقائق، فاليقين هو نقطة البداية في مسيرة التفكير الطويلة وهو ملازم لها حتى نقطة النهاية.

فالمقولة من ظاهرها تنفي الشك بلحاظ منهجيته، فهو مرفوض كمنهج، ما يعني عدم اختصاصه بعالم الكليات والحقائق الكبرى، وإنما شموله حتى للجزئيات، والسر في ذلك ـ كما سيظهر لاحقاً ـ إن الشك في الجزئيات لا يبقى حبيس موقعه، وإنما يسترسل حتى يضر بالأكبر فالأكبر.

وقد يتراءى لقارىء مقولة الإمام علي (ع)، أنها لا تنفي الشك كلاً وإنما تقبل ببعضه، بقرينة الذيل حيث جاء فيه: «من غلبة الشك على يقينه». فالمحذور هو تغلّب الشك على اليقين لا مجرد وجود الشك ولو كان قليلاً.

لكن هذا التراثي في غير محلّه، لأن صدر المقولة يأمر بالتجنّب الكلي للشك والالتزام الكلي باليقين... فلفظه هكذا «عليك بلزوم اليقين وتجنّب الشك». فالمطلوب ليس مجرّد الابتعاد النسبي، وإنما التجنّب، ولا يفهم منه إلّا الابتعاد الكلي، كما هو الاصطلاح القرآني تماماً...

فحين يقول الباري جل وعلا:

«يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان

(٢٩٧) ميزان الحكمة، ج ٥، ص ١٦٣.

(٢٩٨) فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) من مواليد لندن، اشتهر بتصنيفه للعلوم، وبمنهجه الاستقرائي.

(٢٩٩) مجلة «العربي» الكويتية، عدد ٤٧٥، ص ١٣٥.

فاجتنبوه لعلكم تفلحون»[٣٠٠].

فهل يعني الابتعاد الجزئي فقط، بحيث يحق لنا شرب الخمر واللعب بالميسر وتعظيم الأنصاب وما أشبه، في بعض الأحيان القليلة؟!... بالطبع لا... فالاجتناب في الآية بمعنى الابتعاد الكلي.

وأما ما ورد في ذيل المقولة، فإنما هو إظهارٌ لنتيجتين، الأولى إظهار لعاقبة الشك وهي الهلاك، فيكون المعنى بذلك أن النهي عن الشك إنما جاء لكونه مهلِكاً... والثانية أن الشك حتى لو كان بسيطاً فإن لديه القدرة على الاسترسال حتى يتغلب على اليقين، وفي ذلك حثٌّ على التخلّص حتى من صغرياته لما لها من أثر سلبي على اليقين.

وأما المقولة الثانية، فهي تستهين باليقين وتنذر أتباعه بنهاية مأساوية، حيث إنه سينقلب لا محالة في يوم إلى شك. وتدعو في مقابل ذلك إلى اعتماد الشك واستحضاره في كل واقعة وأمام كل فكرة، لأنه سيقود إلى اليقين. فهي ترفض اليقين كمنهج في التفكير، وتجعل الشك عماد منهجها، فمنه يُبدأ وعلى أساسه يتحرك العقل في بحثه عن الحقائق.

فلا يمكن إذاً التوفيق بين المقولتين، لأن النسبة القائمة بينهما ليست من قبيل العموم والخصوص من وجه، ولا العموم والخصوص المطلق، وإنما نسبة التباين التي يغيب معها الجامع.

انطلاقاً من هذه الإضاءة، نقف متسائلين: أي منهج نعتمد في مسيرتنا الفكرية؟

هل الشك هو المنهج الصحيح... هل يمكن أن يكون الشك منهجية سليمة توصل الإنسان إلى الحقيقة... وهل أقرّ الدينُ الشك كمنهجية للتفكير، أم أنه أرشد إلى اعتماد منهجية أخرى وهي اليقين؟

تساؤلات يجب مناقشتها، كيما نتعلم من الدين كيف نفكر، وكيف نصل إلى الحقائق... والسبب أن الإنسان قد تكون لديه القدرة على التفكير، وقد يُؤَتّى العديد من أدوات النظر والتأمل، لكنه حين يفتقد المنهجية الصحيحة، فإن تفكيره لا يقوده إلّا إلى ظلمةٍ تلو أخرى، مع أنه قد يحسَب نفسه مصيباً في كل شيء.

إن الدين الذي أرشدنا إلى أهمية العقل وحثنا على التفكير والتأمل، ووضع لنا مناهج وطرقاً تتكفل بهدايتنا والمحافظة على فكرنا من الشطط.

وإنما أقول ذلك، لأن البعض قد يُشكل هنا بأن الأصل هو الوصول إلى الحقيقة، أما

---

(٣٠٠) سورة المائدة، الآية ٩٠.

الطريق فليس محلاً للجدل. فالوصول إلى الحقيقة قد يكون بهذا الطريق أو ذاك أو غيرهما، وآئنذ لا فرق في المناهج من ناحية الصحة والخطأ.

وهو اعتقاد غير تام، فمع أن الضابطة مسلّمة، وهي أن الهدف الأساسي من عملية التفكير هو الوصول إلى الحقيقة، إلّا أن الاشكال الأساسي في أن المنهج من طبيعته الأولية قيادة الإنسان إلى طريق خاص. فكل منهج تحيط به العديد من اللوازم، ومن الصعوبة بمكان انفكاكها عنه، لهذا فإن المنهج الذي من لوازمه قيادة مستخدمه إلى نتيجة ما، لا يمكن أن يميل باتجاه نتيجة أخرى. وإنْ حدثتْ ثمة مستثنيات بسيطة وأفراد نادرة، فإن العقلاء لا يخدشون في الأمور العامة لمجرد مغايرة أفراد نادرة لها.

لهذا فإن الدين عندما يأمرنا بمنهج ما، إنما لأجل كونه موصلاً الإنسان إلى الهدف الحقيقي... وكذلك فإنه عندما ينهى عن اتباع منهج ما، فلأن ذلك المنهج من شأنه إبعاد الإنسان عن الهدف المرسوم له. وإننا من هذا المنطلق نسعى لاستيضاح المنهج السليم في التفكير الذي أقرّه الدين ودعا إليه.

**تعاريف مفاهيمية** كان مما أُخِذَ على الكتاب السابق في خصوص هذه الدراسة، عدم وضوح المفاهيم المرفوضة والمطلوبة في آن، لذا كان لا بد من إيضاحها هنا... وهي مفهوم الشك، ومفهوم اليقين.

فأما الشك... فحتى نضع أيدينا بدقة على المرفوض منه، والذي هو محل البحث هنا، ينبغي أن نقسمه إلى قسمين:

١) الشك الطاريء «التلقائي»... وهو الشك الذي يطرأ على عقل الإنسان من دون تقصّد وافتعال، عند البحث والاستقصاء أوحت بلا سبق انذار...

وهذا القسم من الشك لا يمكن التحفظ عليه ورفضه، إلّا إذا استوجب توقفاً وحيرة... بمعنى أن الشك الطاريء لأنه يقفز إلى عقل الإنسان بلا اختيار منه، فلا يمكن أن يكون بذاته محذوراً ويطاله الرفض... لكن لو أوقف ذلك الشك صاحبه عند منطقة الحيرة ولم يتزحزح عنها، تحوّل إلى شك مشكل مباشرة، لأن الإنسان ينبغي أن لا يقف عند الشكوك الطارئة، وإنما ينتقل منها إلى اليقين بشتى الطرق الشرعية أو العقلية، وذلك لخطورة التوقف والحيرة، فهي من شأنها الاتساع إلى ما هو أخطر منها.

٢) الشك المفتعل... وهو الشك الذي يفتعله الإنسان تجاه ما حوله من أفكار ومبانٍ... وهو على نوعين:

النوع الأول: ما اصطلح عليه بالشك المطلق «أو الشك كمذهب». وهو النافي لوجود الحقائق والمسلمات، فلا يقينيات أمامه مطلقاً وإنما كل ما حوله عبارة عن أوهام ومشكوكات...

وقد تعرّض لهذا النوع من الشك محمود فهمي زيدان في الموسوعة الفلسفية العربية، بشيء من التفصيل، وقد جاء في كلامه القول بأن «السوفسطائيون هم أول دعاة الشك المذهبي في تاريخ الفلسفة، إذ رأوا استحالة المعرفة الموضوعية المطلقة، ويؤثر عن بروتاغوراس في القرن الخامس قبل الميلاد قوله إن كل شيء إنما هو بالنسبة إلى مَنْ عنده علم ذلك الشيء، أي بحسبَ نظره فيه إن حقاً فحق وإن باطلاً فباطل. ويؤثر عن جورجياسي ٤٨٠ ـ ٣٧٥ ق.م. قوله: «لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالانسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلّغه لغيره من الناس». ومن دعاة الشك المطلق أيضاً في العالم القديم بيرون ٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق.م. ومدرسته ومن أشهر تلاميذه سكستوس أمبيريكوس. رأى بيرون أننا لا يمكننا معرفة طبائع الأشياء لأن الحواس هي وسيلتنا الوحيدة للمعرفة، والحواس تقول ما تبدو عليه الأشياء، لا كما هي في طبيعتها، وليس لدينا وسيلة أخرى للمعرفة لنجعلها معيار الصواب من الخطأ، إذ لا يمكننا مقارنة احساساتنا بالأشياء في ذاتها. وما دمنا لا نعرف شيئاً فيجب أن نعلّق الحكم بوجود شيء، سوى حالاتنا الشعورية المباشرة عن تلك الأشياء.

وهناك فلاسفة يدعون إلى الشك المطلق لكنهم أقل تطرفاً من السفسطائيين والبيرونيين، لأنهم يسلمون بإمكان المعرفة الموضوعية في خبراتنا النفسية المباشرة وفي يقين قواعد المنطق وبديهيات الهندسة، وقوانين الرياضيات البحتة، لكنهم يبذرون الشك في إقامة قضايا صادقة مطلقة عن وجود اللّه وطبيعته وطبيعة النفس الإنسانية وفي وجود أي عالم غير عالمنا المحسوس، بل ويبذرون الشك في إمكان إقامة البرهان على وجود هذا العالم المحسوس، وأن كل ما نعرفه بيقين هو احساساتنا وأفكارنا عن ذلك العالم. وإذاً فهم يرون أن للعقل الإنساني حدوداً في معرفته. ومن دعاة هذا الموقف نيقولا أوتركور في القرن الرابع عشر الميلادي الذي رأى أن قانون عدم التناقض هو المصدر الوحيد لليقين كما يبدو استخدامه في الاستدلال الصوري، لكن هذا القانون لا يثبت وجود شيء في الواقع أو عدم وجوده، ولا يبيح لنا أن ننتقل من مقدمة صورية إلى وجود شيء واقعي، كما رأى أن الانتقال من علة إلى معلول أو من معلول إلى علة ليس أمر يقين. ووليم أوف أوكام ١٢٨٠ ـ ١٣٤٧ شخصية بارزة في التشكيك في وجود أي موجودات غير العالم المحسوس، وهو مشهور بمبدأ سُمي فيما بعد نصل أوكام ونصّه: «يجب أن لا نكثر المبادىء والموجودات التي لا ضرورة لها». ويعتبر هيوم ١٧٢٤ ـ ١٧٧٦ أشهر الفلاسفة المحدثين الذين أفاضوا في هذا الموقف،

والمتأثر بالفيلسوفين السابقين حين رأى أن ما نعرفه بيقين هو أفكارنا عن أنفسنا وعن العالم، لكننا لا نستطيع الانتقال بيقين من وجود أفكارنا إلى وجود النفس كجوهر أو إلى وجود عالم محسوس مستقل عنا ـ ذلك أمر اعتقاد وليس أمر برهان موضوعي، وإنما يعيش في عالم أفكارنا وأن هنالك ستاراً حديدياً بين عالم الأفكار وعالم الأشياء»[٣٠١].

هذا عرض تاريخي سريع لنوع من أنواع الشك المفتعل، وهو الشك المطلق، وهو من أبرز الموارد التي يطالها الرفض، فهو من أنواع الشكوك المرفوضة.

وأما النوع الثاني: فهو ما اصطلح عليه بالشك المنهجي، وهو ينص على اعتبار الشك منهجاً للوصول إلى اليقين.

وقد فصّل الحديث فيه محمود زيدان، فقال في تعريفه: «أما الشك كمنهج وموقف مؤقت فيدعو أصحابه إلى أن المعرفة الموضوعية ممكنة، وأن المعرفة بالمعنى الدقيق هي اليقينية الثابتة التي لا تختلف من شخص لأخر، وأن في العقل قدرة على الوصول إلى اليقين. لكنهم وجدوا أن السبيل إلى هذا اليقين هو بذر الشك في كل ما اكتسبناه في الماضي واصطناع الحذر والحرص في قبول ما اتفق عليه الفلاسفة السابقون، ومحاولة تدريب العقل على تكوين ملكة النقد والتحليل ومناقشة ما سمّاه السابقون مبادىء أولية، حتى نصل إلى مبادىء أولية وقضايا نراها واضحة متميزة، نقيم عليها من جديد قضايا يقينية أخرى. ومن دعاة هذا الموقف القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، والإمام أبو حامد الغزالي في القرن السابع عشر الميلادي، وديكارت في القرن السابع عشر الميلادي. رأى الأول والثاني أن الحقيقة الموضوعية المطلقة هي الحقيقة الصوفية ولا نلتمسها لا في شهادة الحواس ولا في البرهان المنطقي وإنما في الحدس الإشراقي الذي يستمد وجوده من وجود اللّه. ورأى ديكارت أن الأفكار الفطرية بين كل الناس هي قاعدة القضايا الحدسية اليقينية، وفي مطلعها إثبات وجودي، ومن وجود النفس يمكنني البرهان على وجود اللّه والعالم»[٣٠٢].

ولا ريب في أن غاية هذا الشك محمودة، لكن الكلام في طريقته قد يطالها الرفض وقد لا... ويمكن تنحية الرفض عنها بإدخال تعديل فيها من جهتين، إحداهما: استبدال المصطلح وذلك برفع الشك ووضع التساؤل مكانه، والسر في ذلك أن الشك له ظلال

---

(٣٠١) الموسوعة العربية الفلسفية، رئيس التحرير د. معن زيادة، ص ٥٢٤. معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ٥٢٤.

خاصة وهو مرفوض، والتساؤل له ظلال خاصة أيضاً وهو محمود... والثانية: اعتماد منهج يقيني في عملية الاستدلال.

فبعد إجراء هذا التعديل يكون هذا المنهج مقبولاً، وإلّا فإن الرفض يطاله لا محالة، حسب التقريب الذي سنمر عليه لاحقاً...

وبذلك يكون قد اتضح مفهوم الشك المعرّض به في هذه الدراسة بمختلف فصوله ومراتبه.

وأما اليقين، فليس المراد منه ما يرادف العلم الوجداني فقط، وإنما هو أشمل... فهو على مرتبتين، الأولى البديهيات اليقينية العقلية والشرعية، والثانية ما اصطلح عليه بالعلم التعبّدي ـ حسب مبنى الميرزا النائيني الذي رأى بأن مؤدى الطرق والأمارات الشرعية ليس الظن وإنما العلم ولكن بالتعبّد لا بالوجدان، وذلك بخلاف المشهور الذين قالوا بالتنزيل منزلة الواقع، أو من قال بالمنجزية والمعذرية فقط ـ... وذلك يفيد أن كل ما ثبت بدليل شرعي حتى لو كان وظيفة شرعية، يشمله مفهوم اليقين المذكور، إذ المناط فيه هنا مجرد التنجيز والإعذار من قبل المولى لا غير.

وبالتالي فإن اليقين الذي ينبغي الانطلاق منه يشمل المرتبتين، واليقين المراد الوصول إليه ـ وهو الحقائق حسب اصطلاحنا في هذه الدراسة ـ يشمل المرتبتين أيضاً.

والآن ينبغي أن ننظر في كلٍّ من الشك واليقين في الخطاب الديني، لنرى إلى ماذا سنصل في الإثبات.

## الشك في الخطاب الديني

كيف تحدّث الدين عن الشك؟

أول ما تحدث الدين عن الشك، اعتبره ضرباً من ضروب الرجس، بل هو الرجس بعينه. فقد وردت آيات عديدة في القرآن الكريم تتحدث عن الرجس، وتعتبره من الأمور المنبوذة. وقد فُسّرَ الرجس في ثلاث آيات منها بأنه الشك.

ففي قوله تعالى: «إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت»[٣٠٣]. ورد عن الصادقين (ع) أنهما قالا: «الرجس هو الشك، واللّه لا نشك في ربنا أبداً»[٣٠٤]. وفي تفسير

(٣٠٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

(٣٠٤) الكافي، ج ١، ص ٢٨٨، ١٢٧.

نور الثقلين جاءت الرواية بهذه الصيغة «واللّه لا نشك في ديننا أبداً»[٣٠٥].

وهكذا في قوله تعالى: «وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم»[٣٠٦]... فقد ورد عن الباقر (ع) أنه قال: «شكاً إلى شكهم»[٣٠٧].

كما ورد في تفسير قوله تعالى: «كذلك يجعل اللّه الرجس على الذين لا يؤمنون»[٣٠٨]، عن الصادق (ع) أنه قال: «هو الشك»[٣٠٩].

فأول ما تحدث الدين عن الشك أعتبره رجساً، حيث عبّر عنه في العديد من الآيات بذلك... ولا يخفى ما يطال الرجس من تقبيح في نظر الشرع.

ثم إن الدين صوّر الشك على أنه نوع من الظلم، وذلك في قوله تعالى: «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»[٣١٠]... حيث ورد عن الصادق (ع) في معنى قوله: بظلم، إنه قال: بشك[٣١١]. وإنما يعبّر عنا بالظلم لكون الشك إما أن يؤدي إلى ظلم العلم، وهو ما يعني ظلم الحقائق التي تؤدي إلى اللّه سبحانه، أو يؤدي إلى ظلم الإنسان نفسه بسبب ما يعود عليه من أضرار جرّاء شكه.

إذاً فالشك في ذاته رجس وظلم... هذا ما عبّر به القرآن، وهكذا تحدث عنه.

أما في خصوص ما ينبيء عنه الشك من خلفيات، فإن الدين حين مرّ على ذلك نبّهنا إلى أن الشك لا ينبيء عن علم كما قد يُتصور، وإنما ينبيء عن عقلية ساذجة أي عن الجهل.

لاحظ ماذا يقول الباري جل وعلا في سورة النمل: «بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شكٍّ منها بل هم منها عمون»[٣١٢]... فالمقصودون في الآية، إنما توقف علمهم في حدود الدنيا فقط ولم يتجاوز إلى الآخرة، بفعل الشك الذي هو في حقيقته عمى، بناء على القول بأن قوله تعالى «بل هم منها عمون» عطف بيان على «بل هم في شكٍّ منها»، أو بفعل

---

(٣٠٥) نور الثقلين، ج ٤، ص ٢٧٧.

(٣٠٦) سورة التوبة، الآية ١٢٥.

(٣٠٧) نور الثقلين، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٣٠٨) سورة الأنعام، الآية ١٢٥.

(٣٠٩) بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١٢٨.

(٣١٠) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(٣١١) الكافي، ج ٢، ص ٣٩٩.

(٣١٢) سورة النمل، الآية ٦٦.

الشك المعلول لعلة العمى، والذي يكون مفاده آنئذ ما وُجِدَ الشك إلّا لوجود العمى، أو لأن العمى هو الجهل بذاته، فالأعمى هو الذي انعدمت عنده القدرة على الرؤية، وهكذا الجاهل فهو الذي لا يرى الحقائق ولا يدركها.

فإذاً الشك لا يتكشّف عن قدرة علمية لدى الشاك، وإنما في الحقيقة ما هو إلّا علامة واضحة على الجهل، وتدني العلم عند حامله. ولذلك قال الإمام علي (ع): «الشك ثمرة الجهل»[٣١٣]... «من عمى عمّا بين يديه غرس الشك بين جنبيه»[٣١٤].

هكذا يصوّر الدين حالة الشك التي تعتري الإنسان، وذاك يعني أن للدين موقفاً سلبياً جداً تجاه الشك، ولذلك إننا لا نرى ولا موقفاً واحداً أقرّ فيه الدين شك شاك، وإنما في كل موارد الشك لا نجد إلّا استنكاراً وإدانة ووعداً بالعذاب[٣١٥]. كما في قوله تعالى: «ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبيّنات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث اللّه من بعده رسولاً كذلك يضل اللّه من هو مسرف مرتاب»[٣١٦].

وكما في قوله سبحانه: «إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون باللّه واليوم الآخر وارتابت قلوبهم»[٣١٧].

فالذين يتعللون كي لا يخرجوا مع الرسول (ص) ولا يشاركوا في غزواته، هم الذين خرجوا عن حدِّ الإيمان، ومن أبرز صفاتهم الشك والارتياب. وذلك يعني أن المؤمن الحقيقي هو غير المرتاب، وقد جاء هذا الأمر صريحاً في القرآن الكريم حيث قال تعالى: «إنما المؤمنون الذين آمنوا باللّه ورسوله ثم لم يرتابوا»[٣١٨].

لهذا فالدين لم يرتضِ الشك قط ولم يُقرّه في حال. وليس ذلك في إطار الشك الاختياري، وإنما حتى الاضطراري منه إذا نتج عنه حيرة وتوقف... ولذا أوجد الدين أصولاً من شأنها إخراج الشاك فوراً من حدود الشك حتى لا يبقى حبيس الحيرة والتردد.

ففي بعض الأحيان يقفز إلى الإنسان شك بلا اختيار منه، إلّا أن الدين أيضاً لم يقبل منه

(٣١٣) *ميزان الحكمة*، ج ٥، ص ١٦٤.
(٣١٤) *المصدر نفسه*، ص ١٦٤.
(٣١٥) للاستدلال والتأكد من ذلك راجع *المعجم المفهرس* في خصوص مفردتي: الشك، والريب.
(٣١٦) سورة غافر، الآية ٣٤.
(٣١٧) سورة التوبة، الآية ٤٥.
(٣١٨) الحجرات: ١٥.

التوقف عنده، وإنما أمره باتباع العديد من الأصول التي تخرجه عن حد الشك مباشرة، كالأصول العملية من استصحاب وتمييز واحتياط وبراءة، وسائر الأصول الترخيصية كأصل الطهارة وغيرها، سواءٌ فيما يتصل بالأمور العبادية أو المعاملاتية، وليس ذاك في حدود فعل الإنسان نفسه، وإنما حتى فيما يتعلق بالشك مع الغير كما هو معروف من تقرير العمل بأصالة الصحة ـ حيث رأى الكل بأنها تنص على صحة فعل الغير في حال الشك فيه، واختُلف في أنها تشمل فعل الانسان نفسه أم لا[٣١٩] ـ. ففيما يتصل بالإنسان نفسه، بمجرد أن يعتري الإنسان شكٌ لا اختياري في أي فعل من أفعاله العبادية أو المعاملاتية، فهو مأمور بأن يتبع أصلاً من الأصول حسب موارده المقررة، فأما البراءة بناء على حديث رفع ما لا يعلمون»[٣٢٠]، أو الاحتياط بناء على قوله (ع) «إذن فتخيّر»[٣٢١]، أو الاستصحاب بناء على قوله (ع) «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»[٣٢٢]، أو غير ذلك من الأصول، بحيث يُطبَّق كل أصل في مورده المناسب.

وأما إذا كان الشك متصلاً بأفعال الغير، فعليه أن يعتمد على أصالة الصحة، التي تقضي بصحة الفعل الصادر من الآخر، وهي وإن لم يرد تأكيد لفظي مباشر من الشرع بخصوصها ـ وإن كان بعضٌ قد استدل لها بجمع من الآيات القرآنية كقوله تعالى «وقولوا للناس حسناً»[٣٢٣] وغيرها ـ إلّا أنه أمضاها بواسطة عدم الردع، كما صرّح جمعٌ من الأصوليين بذلك، من قبيل ما ورد في القواعد الفقهية للبجنوردي «إن عمدة الدليل عليه ـ أصل الصحة ـ هي سيرة العقلاء كافة من جميع الملل في جميع العصور من أرباب جميع الأديان من المسلمين وغيرهم، والشارع لم يردع عن هذه الطريقة بل أمضاها كما هو مفاد الأخبار في أبواب متعددة، بل يمكن أن يقال لو لم يكن هذا الأصل معتبراً لا يمكن أن يقوم للمسلمين سوق، بل يوجب عدم اعتباره اختلال النظام، كما ادعاه شيخنا الأعظم الأنصاري...»[٣٢٤].

وهذا الأصل يمكن أن يُرجع إليه ويعتمد عليه في رفع كثير من الشكوك التي تصادف

---

(٣١٩) القواعد الفقهية، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ١، ص ١٤٣.

(٣٢٠) الخصال، باب التسعة، ج ٢، ص ٤١٧، منشورات جامعة المدرسين، قم.

(٣٢١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٣٢٢) مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ٢٥٥.

(٣٢٣) سورة البقرة، الآية ٣٨.

(٣٢٤) القواعد الفقهية، السيد ميرزا حسن البجنوردي، ج ١، ص ٢٣٩.

الإنسان في حياته اليومية، خاصة فيما يطرأ على علاقته مع الغير. وليكون الأمر أكثر وضوحاً نأخذ مثالاً على ذلك، وهو فيما إذا شك المجتهد في صحة ما قرره من حكم وهل أنه جاء عبر عملية استنباطية صحيحة أم لا، أو إذا شك المقلّد في صحة العملية الاستنباطية لذلك المجتهد، فالعمدة هنا إجراء أصالة الصحة، حيث صرح بذلك العديد فقالوا: «إن كان المراد من الاعتقاد في الفروع والأحكام الفقهية بمعنى رأي الفقيه واعتقاده مثلاً بوجوب شيء أو حرمته حيث إن لاعتقاده ورأيه إذا كان عن منشأ صحيح أثر بالنسبة إلى مقلديه، فإذا شك في أن هذا الرأي هل هو عن استنباط صحيح أم لا، بل لم يؤد وظيفة الاستنباط كاملاً بل تساهل وتسامح، فالظاهر هو الحمل على الصحة وعليه بناء عامة المقلدين في الأعصار والأمصار...»[٣٢٥].

في مثل هذه الموارد وفي غيرها تجري أصالة الصحة الفساد، وذلك لحاكمية الأولى على الثانية. وكل ذلك حتى لا يتوقف الإنسان عن الشك.

إذاً فالشك الاختياري منبوذ ومستحقر، والاضطراري متدارك بالعديد من الأصول التي تستوعب أغلب شؤون الإنسان اليومية... وقد يُتصَوَّر بأن هذه الأصول وأشباهها إنما هي أدوات يقتصر مفعولها على أبواب فقهية مختصرة، ولا يمكن تعديتها إلى غيرها من الأبواب خاصة الفلسفية والكلامية، حيث أن لكل علم أدوات تختص به.

ولكن هذا التصوّر فيه نظرة، من جهة أن الفقه ليس مجرد فروع فقهية مختصرة، وإنما هو شامل لجميع المناحي الثقافية، فكل ما فيه جنبة استنباط والاستدلال يمكن إعمال الأدوات الفقهية فيه... وإنّ جرت العادة على استخدامها في مناهي محددة، فذلك لا يعني حصرها فيها. هذا غير أن القول بأن لكل علم أدواته الخاصة ولا يمكن تعديتها إلى غيره، فيه شيء من المصادرة، لأن العلوم بأدواتها تتداخل مع بعضها البعض، فيستفاد من أدوات هذا في هذا وما إلى ذلك، كما هو الملاحظ في الاستفادة من أدوات الفلسفة في علمي الكلام والأصول، ومن أدوات المنطق في العلوم الثلاثة، ومن أدوات اللغة والأدب فيها جميعاً وفي الفقه خاصة.

فالأدوات التي يفرزها كل علم يمكن ـ غالباً ـ الاستفادة منها في سائر الفروع العلمية، وإن ظهر نوع انحصار في الاستخدام فذلك من قبيل محل الابتلاء لا لأنه ضابطة علمية، فالفيلسوف مثلاً لأن محل ابتلائه الفلسفة لا غير، فهو لا يستخدم أدوات علمه إلّا في مجال تخصصه، وهكذا الفقيه والأصولي والمتكلم، ولو أن أحداً منهم توسّع اختصاصه لأعمل

(٣٢٥) نفس المصدر، ص ٢٦٣.

أدواته في شتى الاختصاصات... ولذلك فإننا نلاحظ أن من لديه حصيلة فلسفية من الفقهاء غالباً ما يستدرج الأدوات الفلسفية عند تحريره لـمادة فقهية أو أصولية، وكذلك من لديه حصيلة أصولية فإنه يستل أدواتها كثيراً ويعملها حتى في نتائجه الثقافية العامة. بل هناك دعوة ملحّة الآن للتنبّه إلى علم الأصول لـما فيه من غزارة علمية وعمق مبنائي، بوسع كل باحث الاستفادة منه في تـمحيصه للأفكار في مختلف الأبواب.

أضف إلى هذين الإيرادين أن استعراضي لبعض الأدوات الأصولية أو الفقهية، إنما جاء في سياق النمزجة على حقيقة دينية، ملخّصها أن الدين لا يرتضي الوقوف في التردد والـحيرة، ولهذا فهو يضع سبلاً ويلزم الـمكلف باتباعها للخروج من دائرة الـحيرة والشك.

على ذلك وحيث كانت نظرة الدين إلى الشك هكذا، فإنه لـم يقبله كمبرر للانفلات من الاعتقاد بالـحقائق، وإنما وعد صاحبه بالنار. بـمعنى لو اعتذر انسانٌ للّـه سبحانه وتعالى عن عدم إيـمانه به سبحانه وبرسله وملائكته وسائر الـحقائق الكبرى بأنه كان شاكّاً، فهل يُقبَل منه هذا العذر، بالطبع لا. وذاك أن اللّـه سبحانه وتعالى حينما قال لرسوله: «فاقصص القصص لعلهم يتفكرون»[٣٢٦]، كان ذلك كفيلاً برفع كل ما يعتري الإنسان من شك، فقصُّ القصص من شأنه إيصال الإنسان إلى كنه الـحقائق... يقول تعالى:

«يا بني آدم إمّا يأتينكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»[٣٢٧].

ولهذا فإن من يأتي حاملاً معه كفره يوم القيامة يخاطبه اللّـه سبحانه وتعالى:

«يا معشر الـجن والانس ألـم يأتكم رسل منكـم يقصّون عليكـم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الـحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين»[٣٢٨].

ولا يتوقف الأمر عند احتجاج اللّـه سبحانه عليهم فقط، وإنما هم أيضاً يُقرُّون بذلك، ويعترفون أن كل ما جاءهم كان كافياً للهداية. بناء على ذلك فإن الشك لا يكون عذراً للابتعاد عن الـحقائق، وإنما يكون سبباً لدخول الإنسان النار، وهذا ليس تـحليلاً وإنما القرآن

(٣٢٦) الأعراف: ١٧٦.
(٣٢٧) الأعراف: ٣٥ ـ ٣٦.
(٣٢٨) الأنعام: ١٣٠.

الكريم نطق بذلك صريحاً في العديد من المواقف[٣٢٩]. من بينها ما ورد في سورة إبراهيم (ع) وحتى الآية (١٧)، وذلك حين قال اللّه سبحانه على لسان بعض الشّكّاك: «... وقالوا إنّا كفرنا بما أرسلت به وإنّا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب، قالت رسلهم أفي اللّه شكٌّ فاطر السماوات والأرض...».

ثم بعد حوار طويل بينهم وبين رسلهم، قال سبحانه في شأنهم موضحاً المآل النهائي لأصحاب الشكوك: «واستفتحوا وخاب كل جبّار عنيد، من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد، يتجرّعه ولا يكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ».

هكذا حدّثنا الشارع المقدس عن الشك. لكن لنا بعد كل ذلك أن نتساءل: لماذا رفض الشارع الشكّ كمنهجيّة للتفكير؟

لا شك أن وراء ذلك أسباباً جوهرية تتصل بمعادلة الايمان والكفر، وأبرزها أمران:

أولاً: أن الشك مهما تناهى في الصغر من شأنه تعميق الشكوك... فمسيرته الطبيعية تتجه من الشك الأصغر إلى ما هو أكبر منه وهكذا.

فالشك باعتباره منهجية في التفكير، لا يمكن أن يقود الانسان إلى الايمان، وإنما يؤدي به إلى تعميق شكوكه، فيسير به من شك إلى آخر ومن حيرة إلى أخرى، ولا ينتهي به إلّا وهو محطّم الايمان. لأن الشك معناه عدم وجود قاعدة يقينية يرتكز عليها الانسان ويستند إليها، وإذا فُقِدَتْ القاعدة فإن الشاك لن يعود إلى الوراء وإنما سيتجه إلى الامام كي يبحث له عن قاعدة، ولأن منهجه الشك، فإنه سيواجه كل جديد بالشك وإلى ما لا نهاية. لهذا فإن الشاك حتى وإن تظاهر باليقين إلّا أنه في حقيقة أمره مليء بالشكوك في كل شيء.

هذا ما أشارت إليه الآيات في تحليلها لموضوع الشك. ولننظر على سبيل المثال في هذه الآية المباركة، يقول تعالى: «إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون باللّه واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون»[٣٣٠]. يقول الطبرسي في مجمع البيان في خصوص هذا المقطع من الآية «فهم في ريبهم يترددون»: فهم في شكهم يذهبون ويرجعون، والتردد هو التصرّف بالذهاب والرجوع مرات متقاربة مثل التحيّر[٣٣١]. فهم في شك، لكن الملاحظ

(٣٢٩) راجع المعجم المفهرس، مفردتي «شك، وريب».

(٣٣٠) سورة التوبة، الآية ٤٥.

(٣٣١) مجمع البيان، ج ٥، ص ٥٣.

من الآية أن الشك هذا ليس شكلاً وقتياً يبدأ ثم ينتهي، وإنما هو شك مستمر وهذا هو شأن الشك فهو إذا بدأ لم ينته. وذلك يفهم من صيغتين في الآية: «في ريبهم» وهي تعني أنهم باقون على شكهم. و «يترددون» لأنها جاءت على صيغة الفعل المضارع وهو يفيد الاستمرار وعدم الانقطاع، فهم يترددون باستمرار. وهذا معنى أن الشك إذا بدأ لم يتوقف عند حاجز، وإنما يستمر ويستمر فيملأ صاحبه حيرة وشكّاً.

ويؤيد هذا الاستنتاج ما ورد في سورة «غافر»، حيث قال تعالى: «ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به...» فقوله سبحانه: «فما زلتم في شك» دليل على استمرار الشك، فرغم وصول البينات لهم إلّا أنهم بقوا في شكهم وحيرتهم، وكأن الآية ناظرة إلى أنهم كانوا في شك قبل مجيء يوسف بالبينات، ثم بقوا على شكهم حتى بعد مجيئه، وسيبقون مستقبلاً أيضاً.

فهذا هو شأن الشك، وفي سياق تأكيده تظافرت الروايات... فقد ورد عن الإمام علي (ع) في هذا الشأن العديد من الروايات منها قوله (ع): «ثمرة الحيرة الشك[٣٣٢]» و «سبب الحيرة الشك[٣٣٣]» و «الشك يحبط الايمان[٣٣٤]» و «بدوام الشك يحدث الشرك[٣٣٥]» و«من كثر شكه فسد دينه[٣٣٦]».

فالإنسان عندما يبدأ بالشك ويتخذه منهجاً، لا يتوقف عند نقطعة وإنما يقوده شكه شيئاً فشيئاً إلى ما هو أكبر وهكذا... ولنا في تجربة أرباب السفسطة أوضح مثال، فقد بدأوا من شكوك صغيرة، فقادتهم إلى تبنيّ الشك في كل شيء... فقد ذكر أنتيغون في كتابه «الحقيقة» أنه جاءت فلسفة السوفسطائيين صورة لبيئتهم ومرآة لواقعهم السياسي والاجتماعي والديني فبلاد اليونان كانت متفرقة متنافسة ومتناحرة مع بعهضا البعض مما ولد في المجتمع شعور العصبية للمدنية الواحدة ومن ثم ومع الزمن تطوّرت هذه النزعة وأصبحت عصبية شخصيته أنانية وأضحى الفرد يضع مصلحته ومنفعته الخاصة فوق مصالح المدينة الدولة، وكان للحرية الدينية في المدن اليونانية الديمقراطية وللحروب الداخلية والخارجية أثرها في تزعزع الثقة بالعقيدة الدينية فوصفت بأنها قوى غير مرئية لكبح ولجم

---

(٣٣٢) ميزان الحكمة، ج ٥، ص ١٦٥.

(٣٣٣) المصدر نفسه.

(٣٣٤) المصدر نفسه.

(٣٣٥) المصدر نفسه.

(٣٣٦) المصدر نفسه.

المواطنين، في هذه الأجواء ظهر السفسطائيون وعبروا من ذلك الواقع أفضل تعبير فترجم السفسطائيون هذه الأفكار وهاجموا الدين وقالوا: لأن الإيمان بالآلهة ما هو إلّا حيلة اصطنعها السياسيون للسيطرة على أغلبية الشعب ولتحقيق مصالحهم ومآربهم فالدولة ليست من صنع الآلهة بل لها أصل تعاقدي، فعمّت موجة من الشك في كل شيء مما أدى إلى انهيار الأخلاق والعادات وتحطيم القوانين لأنها قيود للغرائز الطبيعية، ولقد نادى السفسطائيون بنسبية القوانين والعادات والتقاليد السريعة لاحتكاكهم بالأجانب عن طريق التنقّل والحروب والتجارة والتغييرات السريعة التي أدخلت في التشريع داخل بلادهم ولا غرو في ذلك ولكنهم خلصوا إلى عدم وجود معيار خلفي حتى في ذاته وأرجعوا ذلك لشعور الفرد وحكمه الشخصي...»[٣٣٧].

فأرباب السفسطة المشار إليهم في هذه المقطوعة، اتخذوا التشكيك ذريعة، فقادهم إلى التشكيك في كل شيء، أي إلى تعميق الشك... والسبب أن من طبيعة الشك الاسترسال وعدم الانقطاع. نعم يمكن أن ينقطع بإرادة يقينية معاكسة، لأن الشك يقود إلى اليقين. فالشك من شأنه الاستمرار في حالة التشكيك وإذا بقي الإنسان معتمداً عليه كمنهج فإنه سيستمر ولن يوصله إلى يقين ما. لكن هذا الشك يمكن أن ينتهي بأن يتمرد عليه الانسان ويعاكسه بيقين، وهذا الأمر يحتاج إلى سيطرة على الذات. أما أن الشك يوصل إلى اليقين فغير ممكن.

وما ادّعاه الفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت» من «أنه نجح في الشك بكل شيء وأنه عندما قام بذلك وصل إلى اليقين والحقيقة التي منحته بداية جديدة للفلسفة»[٣٣٨]، فهو محل إشكال صغروياً وكبروياً. فأما صغروياً فهو من خلال النقض في الحقائق التي ادّعاها ديكارت، فما هي تلك الحقائق، وكيف يمكن الادعاء بأنها هي الحقائق عيناً، فقد تكون مليئة بالأخطاء والنواقص حتى وإن ادّعى ديكارت نفسه صحتها. فادعاؤه لا يثبت كونها حقائق، خاصة لوجود العديد من معاصريه. ومن جاؤوا بعده من الذين خالفوه وأشكلوا عليه في ذلك. وأما كبروياً فإن ديكارت تصوّر أنه انطلق من الشك، لكنه في الحقيقة انطلق من اليقين، وذلك أن شكّه ـ كما يدعي ـ انتهى به إلى «اكتشاف ما يسمى بالكوجيتو ـ أنا أفكر إذن أنا موجود ـ الذي كان الأساس الذي أقام عليه ديكارت

---

(٣٣٧) العقل العملي، الشيخ محمد سند، ص ١١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ـ لبنان، بيروت. الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

(٣٣٨) *دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة*، صادق جلال العظم، دار العودة، بيروت، ص ٦٨.

صرح فلسفته ومنهجه كله للبحث»[٣٣٩]. وهذا ليس شكاً وإنما تفكير، فهو فكر في اليقينيات الموجودة حوله واستنتج منها يقيناً آخر، وإلّا لو شك في كل شيء ـ كما قال ـ لكان لازم ذلك أن يشك أيضاً في قوله «أنا أفكر إذن أنا موجود». فهو استنتج وجوده من خلال إحساسه بأنه يفكر، فلو لم يقطع بكونه يفكر من خلال تأمله في الحسيات والعقليات والأحلام وما أشبه، لما قطع بوجوده. فهو يقين إلى يقين آخر «فهو من خلال الكوجيتو ـ الذي أثبت ديكارت بواسطته وجود نفسه كموجود مفكر، واستطراداً، وجود نفسه كجسم مادي هي ـ انتقل لإثبات وجود اللّه، ثم بعد ذلك لإثبات وجود العالم الخارجي إلخ»[٣٤٠]. فهو إذاً انتقل من يقين إلى آخر وليس من شك إلى يقين.

ولو سلمنا بقوله فرضاً وقلنا إنه فعلاً ابتدأ من شك، فهو في الحقيقة ابتدأ به، لكنه لم يستمر فيه وإنما تمرّد عليه من خلال تمسكه باليقينيات الموجودة أمامه. فهو شك في بداية مسيرته لكنه ترك شكه واستبدله بيقين، ويقينه هذا هو الذي عرّفه على بقية اليقينيات، لا أن الشك هو الذي أوصله إليها. أي أنه سيطر على نفسه وحكّم علمه على أوهامه وشكوكه، ولو لم يفعل ذلك لاستمر به الشك إلى ما لا نهاية.

ويبدو أن هذا التقرير قد ذهب إليه العديد من نقّاد «ديكارت»، من بينهم الفيلسوف الغربي «كير كفورد» في كتابه «برهانس كليماكس» الذي عالج فيه مشكلة الشك وأشكل على قائليها، ثم ثبّت نظرية الايمان ـ ولنا تحفّظ على بعض ما وصل إليه في خصوص هذه النظرية ـ. فقد عقّب على ادعاء ديكارت بقوله ـ حسب صياغة «جلال العظم» ـ: «لقد وضع ديكارت حداً لعملية الشك بواسطة قرار صدر عن إرادته، ولولا هذا القرار لاستمرت سلسلة الشك حتى تنعكس على نفسها وتعطّل نفسها بنفسها، وهذا الحد هو الذي جعل البداية الفلسفية التي اشتهر بها ديكارت ممكنة، ولولاه لبقي ديكارت معلقاً في فضاء الشك ولما تمكن من أن يصل إلى أي بداية فلسفية معينة»[٣٤١].

وهكذا يحلل أيضاً رونالد سترومبرج يقينية ديكارت، فيقول في كتابه تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: «ولا خلاف أن منطلق يقينه ـ ديكارت ـ الشهير «أنا أفكر لذلك أنا موجود» كان معرفتنا الحدسية بذاتنا المفكرة، التي يستحيل علينا الشك فيها. ومن يقينه بوجوده استدل ديكارت على وجود اللّه، مستخدماً في ذلك براهين تذكّرنا ببراهين القرون

---

(٣٣٩) فلسفة ديكارت ومنهجه، الدكتور مهدي فضل اللّه، دار الطليعة، بيروت، ص ١٠٣.

(٣٤٠) المصدر نفسه.

(٣٤١) دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، صادق جلال العظم، ص ٧١.

الوسطى على وجود اللّه، وأعني بها الأدلة التي قدّمها أنسلم وتوما الأكويني والتي رفضها أوكهام، ومن ثم جاء «كنت» فيما بعد فردّها أيضاً. فقد كان من الضروري جداً في نظر ديكارت الإقرار البرهاني بوجود اللّه، كدليل على النظام المعقول الذي ينظِّم العالم. وهكذا نسمع ديكارت يقول حتى ولو أنني موجود ولدي تصوّرات واضحة، فإن تلك التصوّرات قد تكون خاطئة، فالمنهج المفرط في شكّه يسمح لنا بالزعم بأنه من الجائز أن يكون الاله الشرير قد وهبني طبيعة كتلك التي يمكن لها أن تخدعني. ولذلك فمن الضروري أن تُظهر أن إلهاً كاملاً خيِّراً وكريماً هو قائم وموجود، وأنا لا أستطيع أن أستدل على ذلك من الأشياء الخارجية (فمنهج الشك يمنع استدلالي، وتلك الأشياء قد تكون أوهاماً)، ولكنني قادر على الاستدلال على وجود اللّه فقط من وجودي الشخصي الخاص»(٣٤٢).

إذاً فمن غير إرادة جدِّية معاكسة لحركة الشك، لا يمكن توقف الشك وتحوّله إلى يقين، فهو من شأنه الاسترسال لتكريس الشكوك في داخل الإنسان حتى يحطم إيمانه. ولهذا رفضه الدين كمنهج للتفكير.

ثانياً: مسيرة الشك تفتِّش عن اليقينيات فتحطِّمها وتحوّلها إلى شكوك...

إن هذا الأمر قد يكون شبيهاً بسابقه، خاصة من قبل من ينظر إليه نظرة سريعة، لكنه مغاير له، أو ليكن ـ لا أقل ـ أحد نتائجه، فهو تداعٍ طبيعي من تداعيات الحركة الطبيعية للأفكار، إذ الأفكار التي يختزنها عقل الإنسان ليست جامدة وانعزالية، وإنما هي في حركة مستمرة ـ قد يشعر بها الإنسان وقد لا يشعر ـ وتداخل مستمر مع بعضها البعض. أي أن الفكرة لها طبيعتان، الأولى: أنها في ديناميكية داخلية مستمرة، وهذه الديناميكية متجهة نحو التطوّر لا التقلّص. أي أنها تتحرك حركة ذاتية فتتضخّم وتكبر مع مرور الزمن، كما هو جسم الإنسان تماماً. فكرة الايمان تزداد إيماناً، وفكرة الشك تزداد شكاً وهكذا. لهذا قال اللّه تعالى: «وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيّكم زادته هذه إيماناً، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون، وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون»(٣٤٣). «وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً...»(٣٤٤). «في قلوبهم

---

(٣٤٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ١٦٠١ ـ ١٩٧٧م؛ رونالد سترومبرج، ترجمة أحمد الشيباني، ص ٧٥، دار القارىء العربي، مصر، الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

(٣٤٣) التوبة: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣٤٤) الأنفال: ٢.

مرض فزادهم اللّه مرضاً...»[٣٤٥].

فالفكرة الإيجابية تتضخّم داخلياً وتزداد، وكذلك الفكرة السلبية، وذلك بفضل العديد من العوامل والظروف الخارجة عن الإنسان أو المتصلة به اتصالاً عضوياً. وهذه الطبيعة هي مفاد الإشكالية الأولى للشك التي تم التعرض لها.

الثانية: إن الأفكار منفتحة على بعضها البعض. بمعنى أن الفكرة الواحدة ليست انعزالية وإنما هي على تواصل مستمر مع بقية الأفكار المجاورة لها، تؤثر فهم وتتأثر بها. فإن كانت تلك الفكرة إيجابية حاولت دفع جارتها إلى الإيجابية، وإن كانت سلبية دفعت نحو السلب. وهذا هو مفاد الإشكالية الثانية. فالشك لا يستمر في التضخم الذاتي فقط، وإنما يتجوّل في عقل الإنسان مفتّشاً عن اليقينيات الموجودة فيفسدها ويحوّلها إلى شك. لأن الذي يشك، كلما مرّ على فكرة يتبادر إليه هذا السؤال مباشرة: من يقول إن هذه الفكرة صحيحة، فيتحوّل يقينه فيها إلى شك، وهكذا حتى يضر بكل يقينياته.

فمن الإشكالات المهمة التي تؤخذ على منهجية الشك أنها منهجية من شأنها إفساد اليقينيات الراسخة في عقل الإنسان وتحويلها إلى شكوك. ولهذا فقد نبّهتْ الروايات الإنسان المؤمن للتخلّص الفوري من أبسط الشكوك حتى لا يضر باليقينيات، كما ورد ذلك عن الإمام علي (ع)، فقد قال: «يسير الشك يفسد اليقين»[٣٤٦]، «يفسد اليقينَ الشكُّ وغلبةُ الهوى»[٣٤٧].

هاتان إذاً إشكاليتان تؤخذان على منهجية الشك، فالشك مستمر لا يتوقف قط، ومفسد لليقينيات، ولهذا فقد نهى الدين عنه، وحذّر من اعتماده منهجاً في التفكير.

وفي سياق هذا التحذير، قال رسول اللّه (ص): «ما أخاف على أمتي إلّا ضعف اليقين»[٣٤٨]، وقال الإمام علي (ع)) «لا ترتابوا فتشكوا فتكفروا»[٣٤٩].

**المنهج الديني لصياغة التفكير** مما مضى اتضح لنا أن الدين رفض الشك بصفته منهجية في التفكير... لكن إذا لم يكن الشك هو المنهج الصحيح، فما هو منهج الدين في

---

(٣٤٥) سورة البقرة، الآية ١٠.

(٣٤٦) ميزان الحكمة، ج ٥، ص ١٦٦.

(٣٤٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٧٨٤.

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٨٥.

(٣٤٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦٧.

تحصيل الحقائق؟.

إن منهج الدين في التفكير قائم على ركيزتين:

الركيزة الأولى: الاتكاء على اليقينيات في حركة التفكير...

حتى نعرف أبعاد هذه الركيزة، لا بد في البدء أن نلاحظ الصورة التي رسمها الدين لليقين، وكيف تحدث عنه.

إن الدين في بداية حديثه عن اليقين، صوّره على أنه رأس الدين ونظامه، ليس على الصعيد الفكري هو التوحيد لا محالة، كما قد يُستشعر ذلك من العديد من الآيات والروايات. أما على صعيد المناهج ـ والذي يعني الحالات التي ينبغي للمؤمن أن يكون عليها، يتحلّى بها ويتعامل مع الدين على أساسها ـ، فاليقين هو رأس تلك الحالات كما قال الإمام علي (ع): «اليقين رأس الدين»[٣٥٠]... «اليقين عماد الدين».

ولأن اليقين له هذه المكانة العالية في نظر الدين، فقد اعتبره بذاته عبادة، فكون الإنسان على يقين، هذه الحالة بذاتها وبلا أي اضافات تعتبر عبادة بل من أفضل العبادات، والسبب في ذلك كما بيّنتُ في فصل سابق، أن اللّه سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق ليعرفوه ويوقنوا به وبكل ما يرتبط به من حقائق كالنبوة والمعاد وغيرها. لهذا فإن من يحرز هذا اليقين فإن بقاءه على إيقانه بذاته عبادة. وهذا ما يكشف لنا المكانة التي وضعها الدين الإسلامي لليقين. يقول الإمام علي (ع): «اليقين أفضل عبادة»[٣٥١]... «كفى باليقين عبادة»[٣٥٢].

ولهذا فقد امتدح الدين اليقين بصور عديدة، تارة بصورة مباشرة كما هو ظاهر النصوص السابقة وكثير غيرها، وتارة بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال ثنائه على من يتزين به كما في قوله تعالى: «الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون»[٣٥٣]... «وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون»[٣٥٤].

كل ذلك يصوّر لنا المكانة الحقيقية لليقين في نظر الدين، فهي مكانة متميزة، يكون

---

(٣٥٠) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٧٧٤.

(٣٥١) المصدر نفسه.

(٣٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٧٦.

(٣٥٣) المصدر نفسه، ص ٧٧٥.

(٣٥٤) السجدة: ٢٤.

فيها اليقين من أعلى السجايا الفكرية وأهم المدح الايمانية، وذلك من شأنه جعل اليقين طموحاً عالي الشأن. وفعلاً هذا ما أشار إليه الدين حيث جعل اليقين في القمة، جعله طموحاً سامياً حريٌّ بالإنسان المؤمن أن يتطلع للوصول إليه والتمكن منه... وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى: «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين»(٣٥٥)... واليقين هنا رغم أنه فسّر بالموت، بحيث يكون مفاد الآية الاستمرار في العبادة طوال الحياة وحتى الموت، لكنها مع ذلك تستوعب معاني أُخر بناءً على حجية الظاهر منها، ولعل أظهر ما يفهم منها أن اليقين روحي وعلاقة مع اللّه سبحانه وتعالى من شأنها تعميق اليقين عند الإنسان المؤمن.

وأقول هنا تعميق اليقين وليس تحصيل اليقين بعد الشك كما قد يُتَّصَوّر لدى البعض، والسبب في ذلك أن اليقين يأتي للمؤمن وليس الشاك، وذلك لأن الإنسان ما تقدم للعبادة إلّا وهو متيقن، ولو لم يكن كذلك لما أفادته عبادته شيئاً، باعتبار أن العبادة مع الشك غير محبوبة كما هو ظاهر العديد من النصوص التي سنأتي على ذكر بعضها قريباً. فالعبادة تكرّس اليقين عند الإنسان المؤمن، ولهذا فإن الدين ما أمر بالعبادة إلّا كي يتعمّق ذلك اليقين، وهذا يكشف أن اليقين طموح في نظر الدين... وفي ذلك يقول رسول اللّه (ص): «أيها الناس سلوا اللّه العافية، فإنه لم يعط أحد مثل اليقين بعد المعافاة»(٣٥٦). وقال الإمام علي (ع): «واسألوا اللّه اليقين، وارغبوا إليه في العافية، وخير ما دار في القب اليقين»(٣٥٧).

هذه هي صورة اليقين عند الدين، وهكذا حدثنا عنه... ثم إن الذي يكشف لنا أن الدين جعل اليقين منهجاً في التفكير، التقابل المستمر بينه وبين الشك في العرض. فكلما ذكر الشك ذكر اليقين مقابلاً له، وهكذا العكس أيضاً.

ولنأخذ عدة أمثلة على ذلك من الآيات والروايات... يقول تعالى في وصف حالة المؤمن وغيره: «وما كان له عليهم من سلطان إلّا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك»(٣٥٨)... «قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون اللّه ولكن أعبد اللّه الذي يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين»(٣٥٩). ولا يخفى أن الإيمان في الآيتين رديف لليقين.

---

(٣٥٥) الحجر: ٩٩.

(٣٥٦) ميزان الحكمة، ج ١٠، ص ٧٧٢.

(٣٥٧) نفس المصدر.

(٣٥٨) سبأ: ٢١.

(٣٥٩) يونس: ١٠٤.

وقال رسول اللّه (ص): «أيها الناس سلوا اللّه المعافاة فإنه لم يُعط أحد مثل اليقين بعد المعافاة، ولا أشد من الريبة بعد الكفر»[٣٦٠].

ويقول الإمام علي (ع): «إنّي لعلى يقين من ربي، وفي غير شبهة في ديني»[٣٦١]... «عليكم بلزوم اليقين وتجنّب الشك»[٣٦٢]... «نوم على يقين خير من صلاة على شك»[٣٦٣].

فهذا التقابل من شأنه إثباتٌ ونفيٌ في دائرة واحدة، وحيث نفى الدين الشك، لزم من ذلك اعتبار اليقين منهجاً للتفكير وطريقاً للوصول إلى الحقائق. لكن لماذا اليقين بالذات وليس شيء آخر؟ لماذا يصر الدين على اعتماد اليقين منهجاً في كشف الحقائق؟.

في الحقيقة من مجمل ما ذكرنا حول إشكاليات الشك يتضّح الفرق هنا، فنفس تلك الإشكالات تنتفي مع اليقين تماماً. لهذا فإن دواعي تثبيت اليقين كمنهج هي باختصار:

١) اليقين طريق لتثبيت اليقينيات...

لا شك أن الأفكار الكبرى والصغرى متصلة مع بعضها البعض اتصالاً وثيقاً، بحيث تتبادل التأثير وبشكل واضح، فإذا ابتدأ الإنسان بالشك في الأمور الصغيرة فإنها ستقوده إلى التشكيك في الكبريات، وإذا شك في الكبريات فإنها بطبيعتها ستحطم الصغريات. وذلك بخلاف اليقين فإن اليقين في الكبريات يلقي بظلاله على الصغريات فتتحول إلى يقين، كمن يؤمن باللّه سبحانه فإنه يؤمن بالتالي بالملائكة والأنبياء والغيب وما أشبه، وأما اليقين في الصغريات فإنه يمهد الطريق للإيمان بالكبريات، أي تكون تلك الصغريات اليقينية بمثابة المبادىء والمقدمات العلمية التي يعتمد عليها في إثبات الكبريات، فمن يؤمن بالنبي ويعتقد به كما يرى منه من صدق وإعجاز يؤمن تبعاً لذلك باللّه سبحانه.

لذلك فإن الروايات عبّرتْ عن اليقين بالنور، لأنه يضيء الدرب للعقل كي يصل بشكل واضح إلى الحقائق. وقد وُجِدَ ذلك في كلمة للإمام علي (ع) يقول فيها: «اليقين نور»[٣٦٤]... فكلما أيقن الإنسان كلما كان ذلك طريقاً لتثبيت يقينياته، وكلما شك كلما كان ذلك طريقاً لخلخلة يقينياته.

---

(٣٦٠) ميزان الحكمة، ج ١٠، ص ٧٧٢.

(٣٦١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦٤.

(٣٦٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٣٦٣) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٧٧٦.

(٣٦٤) المصدر نفسه، ص ٧٨٢.

٢) اليقين مكرّس للإيمان...

إن الإنسان المتيقن إذا أقدم على العبادة أو التفكّر أو العمل فإنه يقدم بقلب سليم واطمئنان تام، فيزيده ذلك الاطمئنان يقيناً، لأنه كلما مرّ على آية أيقن بها وبالتالي تأثر بها. بخلاف الشاك فإنه يقدم على كل ذلك بقلب مريض مرتاب، فلا يستفيد من عبادته ولا تفكيره ولا عمله.

إن الإنسان المتيقن إذا جاء قاصداً العبادة يجيء حاملاً معه قلباً سليماً، كما جاء إبراهيم الخليل (ع) «إذ جاء ربه بقلب سليم»[٣٦٥]. ولأنه يأتي بهذه الحالة مكرّسة للإيمان، كما مرّ علينا في قوله تعالى: «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين»... ومن هذا المنطلق قال الإمام الصادق (ع) في تمييزه بين عبادة المتيقن وعبادة الشاك: «إن العمل الدائم القليل على اليقين أفضل عند اللّه من العمل الكثير على غير يقين»[٣٦٦]... فالإنسان إذا جاء يتعبد وهو موقن زادته عبادته يقيناً وإيماناً، وإذا أراد أن يفكر وهو موقن زاده تفكيره يقيناً، لأنه جاء هنا أيضاً بقلب سليم غير مضطرب... وقد جاء في كتاب حلية الأولياء ما يشير إلى ذلك، عن خلف بن حوش عن أبي جعفر محمد بن علي (ع) قال: «الإيمان ثابت في القلب، واليقين خطرات، فيمر اليقين بالقلب فيصير كأنه زبر الحديد، ويخرج منه فيصير كأنه خرقة بالية»[٣٦٧]... وهكذا إذا جاء نحو العمل كما سأبين في الفائدة الثالثة.

٣) اليقين باعث على الجدية...

إن الإنسان إذا كان متيقناً من العمل الذي يقدم نحوه، سواء من جهة جدوائيته أو مصداقيته ومشروعيته، فإنه سيؤدي عمله على أتم وجه، وسيبذل قصارى جهده لإنجاحه. وبعكسه تماماً من يتبنى عملاً وهو شاك في كل ذلك فإنه سيتعامل معه باستهتار وهزلية. وهذا الأمر ليس في حدود البرامج والأعمال الدنيوية وإنما حتى الاخروية. فلو تقدم إنسان نحو الصلاة بيقين، فإنه لا محالة سيركز فيها ويجهد نفسه ليؤديها صحيحة، بعكس ذلك تماماً ما لو جاء إليها وهو شاك فيها جدوائياً ومشروعية.

فمن آثار اليقين الأساسية، الجدية في التقاطع مع الأمور سواء كانت عملاً دنيوياً أو اخروياً أو تفكيراً أيضاً. لهذا يقول الإمام علي (ع): «من يستيقن يعمل جاهداً»[٣٦٨]...

(٣٦٥) الصافات: ٨٤.

(٣٦٦) اصول الكافي، ج ٢، ص ٥٧..

(٣٦٧) بحار الانوار، ج ٧٨، ص ١٨٥.

(٣٦٨) ميزان الحكمة، ج ١٠، ص ٧٨٣.

«إخلاص العمل من قوة اليقين»[٣٦٩]... «الموقن أشد الناس حزماً على نفسه»[٣٧٠].

فاليقين إذاً على خلاف الشك، فحين يكون الشك باعثاً على تقويض عُرى الإيمان وخلخلة اليقينيات، يكون اليقين طريقاً لتكريس الإيمان وتثبيت اليقينيات. ومن هنا يبدأ منهج الدين، فهو يرفض الشك ويثبت اليقين في قباله، على أساس أنه منهج للتفكير.

لكن كيف يستفاد من اليقين كمنهج؟ وبعبارة أخرى كيف يتحرك اليقين ليصل إلى الهدف الأساسي وهو الحقيقة؟

برنامج اليقين يُنَفَّذ بهذه الطريقة، وهي الانطلاق من يقين ـ إما أكبر أو أصغر ـ إلى يقين آخر، وفرضيته تقول ما دام الإنسان يمتلك يقينيات فلماذا يذهب إلى الشك، لماذا يبحث عن شكوك ويفترضها وبين يديه العديد من اليقينيات. فما دامت اليقينيات موجودة ليبدأ دائماً منها، وينطلق من خلالها شيئاً فشيئاً إلى يقينيات أخرى، فإنها ستوصله إلى الحقيقة وتغنيه عن تكلّف الشك. وهذه هي المنهجية الملاحظة في القرآن الكريم، فهو يدعو الإنسان الذي يريد أن يصل إلى معرفة اللّه سبحانه وتعالى، أو التأكد من صحة أي أمر غيبي أو شهودي لكنه متصل بالغيب، يدعوه إلى الانطلاق من اليقينيات لكونها موصلةً إلى الحقيقة، ولا يدعوه إلى الإنطلاق من شكوكه... أي يدعوه إلى استخدام اليقينيات إما لتكريس اليقينيات الموجودة عنده، أو لحل مشاكل الشك التي قد تهاجمه.

هذا هو منهج القرآن، فهو يدعو المتفكر ليبدأ من الكون مثلاً، أو الشمس والقمر وسائر الأفلاك، أو الزرع أو البحار أو الحيوانات، وما إلى ذلك لأنها يقينيات مادية، يدعوه لينظر في هذه الأمور اليقينية حتى يصل من خلالها إلى يقين آخر. وذلك واضح لكل من قرأ القرآن الكريم، إذ قلّما تجد سورة تخلو من ذكر شيء من هذا القبيل. فكلما يريد القرآن تأكيد حقيقة ورفع حجب الشك عنها يحث على النظر في اليقينيات.

مثلاً يقول تعالى في سورة الروم: «ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماءً فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون»[٣٧١]. فهي دعوة للنظر في المتيقن لا المشكوك. وكل يقين حسب ما يناسبه من حقائق، فحين يريد القرآن أن يوصل الإنسان إلى حقيقة غيبية وهي البعث يدعوه للتأمل في يقينيات تتناسب مع البعث فيقول تعالى: «أولم يروا كيف يبدىء اللّه الخلق ثم يعيده إن ذلك على اللّه يسير، قل سيروا في

---

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٨٧.

(٣٧٠) المصدر نفسه،، ص ٧٨٢.

(٣٧١) الروم: ٢٤.

الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم اللّه ينشيء النشأة الأخرة إن اللّه على كل شيء قدير»[٣٧٢]... فهذه الآية حركتها واضحة، فهي تدعو عقل الإنسان ليتحرك من يقين إلى يقين إن أراد الوصول إلى كنه الحقيقة.

وحين يريد أن يؤكد على القدرة الإلهية، يدعوه للنظر في ما يناسبها من يقينيات، فيقول تعالى: «ألم تر أن اللّه يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كلٌّ يجري لأجل مسمّى وأن اللّه بما تعملون خبير»[٣٧٣].

وهكذا حين يريد منه التأكد من الحكمة الإلهية أو الكرم الإلهي، أو الاطمئنان إلى وجود الملائكة، أو الاطمئنان إلى صدق دعوة الرسل، فهو دائماً يدعوه إلى النظر في يقين يناسب كل شيء من ذلك، ولا يدعوه للانطلاق من الشكوك، لأنه إذا انطلق من الشكوك قد يشك حتى في اليقينيات كما فعل السفسطائيون قديماً وحديثاً.

أما إذا انطلق من اليقين فإنه سيتحرك على قواعد ثابتة، وبالتالي فإن تفكيره يكون مستقراً فيتمكن من مشاهدة الحقائق مشاهدة وجدانية. لهذا فإن اليقين ليس فقط يثبّت اليقينيات، وإنما يقضي على مشكلة الشك التي قد تعتري الإنسان. وهذا هو تصوّرنا لعمل ديكارت ـ كما سبق وأشرتُ ـ، فهو عندما بدأ بالشك شك في كل شيء، ليس الأحلام والعقليات فقط، وإنما حتى الحسيات، لكنه حينما قرر الابتعاد عن الشك والابتداء باليقين استند إلى قاعدة يقينية هي «أنا أفكر إذاً أنا موجود» فأخذت اليقينيات تتسارع لديه، فهو بهذه القاعدة التي أثبت بها وجوده وهو أول يقين ـ أثبت وجود اللّه سبحانه وتعالى ـ وهو يقين آخر ثم من خلالة أثبت وجود العالم الخارجي ـ وهو يقين... فلولا اليقين ما وصل إلى شيء ولبقي حبيس شكه وسلبيته: وهذا هو فعل اليقين...

بل في الحقيقة إن منهج ديكارت إنما جاء لسد الطريق على حركة التشكيك المتصاعدة في الغرب، والتي كان من أبرز قادتها «هيوم» ـ الذي سبق الإشارة إلى بعض مقولاته ـ... ففي حين كان التيار الفلسفي في أوروبا يطغى عليه المنهج الشكي المطلق، برز ديكارت في الجهة المعاكسة، وقال مقولته اليقينية، أنا أفكر إذاً أنا موجود» لتفكير المقولة الشكلية.

وهكذا تماماً كان شأن سقراط... إذ في حين كان الجو الفلسفي في اليونان يُوَجّه من قبل أرباب التشكيك ـ السفسطائيين ـ، الذين استرسلوا في الشك حتى شككوا في كل شيء بما فيها وجوداتهم... طرح سقراط يقينيته «أنا أشك إذاً أنا موجود» للحد من التمادي

---

(٣٧٢) العنكبوت: ١٩ ـ ٢٠.

(٣٧٣) لقمان: ٢٩.

في حركة التشكيك... واستطاع بذلك أن يوجد فكراً يقينياً في مقابل الشكي.

فمقولة سقراط وديكارت، عبارة عن يقينيات يمكن للإنسان الانطلاق منها إلى يقينيات أخرى... أما الشكيات فلا يمكن الانطلاق منها إلّا إلى شكيات من أمثالها، وهذا ما حدث فعلاً عند اليونان في العهد السفسطائي، والأوروبيين في عصر الشك.

هذه هي الركيزة الأولى لمنهج التفكير في الدين.

الركيزة الثانية: اعتماد منهج التساؤل المطمئن.

الإنسان قد يَقْصُر عقله أحياناً عن الوصول إلى الحقيقة، أو عن الاطمئنان الكلي لها. وحينئذ عليه أن ينتج السؤال والاستفسار ليحقق الاطمئنان، أي يسأل حتى يصل إلى الحقيقة، لا أن يشك ثم يسأل. فالمنهج الديني هنا يحث على السؤال مع المحافظة على اليقين السابق، لا السؤال مع التشكيك.

ولإيضاح ذلك نقف عند فكرة ومثال من القرآن الكريم... فأما الفكرة فهي ما جاء مؤكداً في سورتين، حيث قال تعالى: «وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم ولعلهم يتفكرون»(٣٧٤). «وما أرسلنا قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»(٣٧٥). فالآيات تحث على السؤال، وكأنها تقول لتكن المنهجية لحل الاشكالات التي ربما تصادف الإنسان في سعيه الحثيث نحو الحقائق، الاستفسار من أهل الخبرة، وهم أهل الذكر المتيقنين من دينهم.

فالسؤال أولاً ينبغي أن يُوَجَّه إلى أُناسٍ خاصين، وهم أهل اليقين المتصلين بذكر اللّه سبحانه وتعالى، حتى يضيئوا للإنسان الحقائق، ولا يوجه إلى أهل الشك لأنهم يزيدون الإنسان شكاً ويعتمون عليه الحقائق. هذه أول إشارة في الآيتين، أما الإشارة الثانية، فهي أن كلا الآيتين قالتا «إن كنتم لا تعلمون»، ولم تقولا إن كنتم تشكّون في شيء... وذلك لا يعني فقط أن الإنسان إذا كان في حالةٍ لا يعلم لا بد أن يسأل، وإنما يعين أيضاً رفض الشك، لأن مفادها إن كنتم على غير اطلاع وعلى غير معرفة فاذهبوا إلى ذوي المعارف ليخبروكم، ثم سلّموا بما يقولون، ولا تخرجوا من بينهم بشكوك وأوهام وإنما بيقينيات وحقائق. فالإنسان إذاً حين يتوقف عند بعض الحقائق لا ينبغي له الشك فيها، وإنما يجب السؤال عنها بلا مرافقة للشك.

---

(٣٧٤) النحل: ٤٣ ـ ٤٤.

(٣٧٥) الأنبياء: ٧.

هذه هي الفكرة، وأما المثال فهو ما ورد بشأن نبي اللّه إبراهيم الخليل (ع)، حيث قال تعالى: «وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي...»[٣٧٦] لقد جاء نبي اللّه إبراهيم (ع) إلى ربه متسائلاً لا شاكّاً، راغباً في أن يخصّه اللّه سبحانه وتعالى بشيءٍ دون الأنبياء (ع)، فطلب من اللّه سبحانه أن يريه شيئاً من قدرته ـ وكأن اللّه سبحانه حين عرض هذه التجربة أراد أن ينبه الإنسان إلى كيفية التعاطي مع الحقائق وكيف يثبتها في قلبه ـ فاستجاب اللّه عز وجل له.

فإبراهيم (ع) طلب ما لم يطلبه غيره من الأنبياء، وذلك لا يُعَدُّ حزماً منه لقوانين النبوة، وإنما هو طلبٌ للزيادة، حيث أن «الإيمان بالغيب لا يتنافى مع طلب المشاهدة بالعيان، فإن كل من آمن باللّه وملائكته وبما جاء في كتبه من أخبار الغيب، كل المؤمنين من أكبر كبير إلى أصغر صغير، يتمنّون أن يشاهدوا بالعيان ما آمنوا به عن طريق الغيب والوحي»[٣٧٧]. فهي أمنية فقط ولا يحيطها الشك، فإن تحققتْ فخير على خير، وإن لم تتحقق بقي الإنسان على إيمانه... لذا فإن إبراهيم (ع) لم يطلب ذلك عن شك وتردد، وإنما لزيادة اليقين، وذلك واضح في الآية المباركة حيث قال تعالى «أولم تؤمن»: ألستَ على يقين من دينك؟ «قال بلى»: نعم آمنتُ وتيقّنتُ «ولكن ليطمئن قلبي»، فقد جاء إلى اللّه وهو على يقين طالباً الزيادة عبر السؤال لا الشك.

وقد ورد في تفسير هذه الآية عن صفوان قال: سألتُ أبا الحسن الرضا (ع) عن قول اللّه سبحانه وتعالى لإبراهيم (ع): «أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي» أكان في قلبه شك؟ قال: لا، كان على يقين ولكنه أراد من اللّه الزيادة في يقينه[٣٧٨]. وذلك هو تماماً ما يركز عليه منهج التفكير في الدين، فهو منهج طارد للشك كلياً، لأنه لا يعتمد إلّا على اليقين، فهو ينطلق من يقين إلى يقين آخر ـ الركيزة الأولى، وإن طرأ للإنسان سؤال ـ لا شكّ، لأنه دائم اليقين وسؤاله لا يغيّر من يقينه ـ سأل أهل الخبرة عنه بلا شك، أي يسأل ليكرس اليقين ـ الركيزة الثانية ـ. وكلا الركيزتين تؤكدان أن لا محل للشك أبداً. لهذا فالمنهج الديني أكثر ايجابية لأنه يعتمد على اليقين والسؤال ـ وكلاهما مبنيان على الصحة ـ لا الشك لأنه مبني على الفساد.

---

(٣٧٦) البقرة: ٢٦٠.

(٣٧٧) تفسير الكاشف، الشيخ محمد جواد مغنية، ج ١، ص ٤١٠.

(٣٧٨) بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١٧٧.

وقد يقول قائل هنا بأن السؤال هو الشك ذاته... لكن هذا القول موهون، لأن السؤال والشك شيء آخر، فالسؤال مبني على اليقين، أما الشك فطارد لليقين كلياً، إذ إن الشك لم يصبح شكاً إلّا لانعدام اليقين، ولو كان اليقين موجوداً لما صح لنا القول بالشك. نعم قد يلتقي السؤال والشك في دائرة واحدة إذ بينهما عموم وخصوص مطلقاً، فكل شك لا بد أن يرافقه سؤال، لكن ليس كل سؤال شكاً، والمطلوب هو السؤال الخالي من الشك... ولا ننسى أن نذير البال إلى ماهية الالزام في كلٍّ منهما ـ وتلك الماهية مؤدى لطبيعة المفارقة بين الشك والسؤال ـ فالسؤال أُمرنا به، بينما الشك نهينا عنه.

ثم إنه من ذلك أيضاً تتضح لنا النسبة بين منهج اليقين والتساؤل، وبين دعوة الدين إلى التفكير والتعقل وعدم الاعتماد على كلام السابقين والأسلاف. إذ إن التفكّر المطلوب ينبغي أن يعتمد على ذلك المنهج فينطلق من اليقينيات ولا يفترض الشكوك، وإذا اعتراه توقّفٌ أمام حقيقة ما، استشفع بأهل الخبرة لتكميل يقينياته. مع العلم أن اليقين هذا قد يكون إيماناً وقد يكون رفضاً، لا تردداً.

من كل ما مضى من حديث عن منهجية الشك ومنهجية اليقين، يظهر لنا أن الدين رفض الاعتماد على منهجية الشك سواءً من كبائر الأمور أو صغائرها، لأن الشك بذاته مرفوض. وفي المقابل أقرّ اليقين كمنهج للوصول إلى الحقائق وحث على اعتماده سواء أيضاً في الأمور الكبرى أو الصغرى.

إلى هنا يكون البحث قد انتهى... ولكن من باب المتمية للبحث، سأشير إلى أسباب نشوء الشك عند الإنسان.

**كيف تنشأ الشكوك؟** لماذا نفترض الشك أصلاً، لماذا لا نفترض اليقين بدلاً من الشك؟ لماذا نفترض أن ما حولنا قد يكون كاذباً ـ مع أننا لم نتحقق من صدقه أو كذبه ـ، لماذا نعتبره صادقاً ثم نسعى للتحقق منه؟

لماذا افترض الشك في بعض الأشياء بلا مبرر ـ علماً بأن المبرر النفسي قد يكون موجوداً، بل هو في كثير من الأحيان السبب المنشيء للشك ـ، مع أنه قد يكون واقعاً، أو تكون واقعيته أقرب من عدمها بحكم وجوده، أي أن وجوده بذاته يجعل صدقه أقرب من كذبه...؟... مع أن الصدق قد يكون أكثر من الكذب، إلّا أن الإنسان ربما يشك، فما الذي يجعله يشك؟ وكيف تنشأ لديه الشكوك وتترعرع؟

هذه مجموعة تساؤلات تتلخّص بأجمعها في السؤال الأخير... كان ينبغي لنا في نهاية المطاف أن نمر عليها... طبعاً الاجابة على ذلك السؤال إنما هو بهدف معرفة الأسباب

الموضوعية النفسية والاجتماعية لنشوء التشكيكات في عقل الإنسان، وليس الأسباب التي تنشأ من داخل الفكر نفسه فما له علاقة قرية بالبحث هنا هو النوع الأول من الأسباب، وأما النوع الثاني فبعيد نوعاً ما وقد أجبتُ عنه في الكتاب السابق.

إذاً كيف تنشأ الشكوك في العقل، وكيف تطرأ عليه، وبالتالي كيف تتنامى؟

في الحقيقة هناك أسباب عديدة يمكن أن تبحث مفصلاً في مجالاتها، في علم النفس وعلم الاجتماع، لكني هنا سأتعرض لبعض ما له علاقة بأصل هذا البحث بصورة موجزة جداً...

هناك ثلاثة أسباب قد يكون كل واحد منها بصورة مستقلة سبباً لنشوء الشك:

١) مرافقة الشكاكين...

قد يكون الإنسان في الأصل متيقناً لكن لكثرة تعاطيه وتداخله مع أهل الشك، تأخذ الشكوك في التكوّن لديه، لأن البيئة تؤثر على الإنسان شاء أم أبى، خاصة إذا كان ضعيف الحصانة. ولعله لهذا الوجه أمر اللّه سبحانه وتعالى المؤمنين في المدينة المنوّرة بالابتعاد عن المنافقين الذين يكثرون من إثارة الشكوك والأوهام بصور خفية، حيث قال تعالى: «فأعرضوا عنهم إنهم رجس...»[٣٧٩]. وتناسباً مع نفس الغرض أمر الأئمة (ع) المؤمنين بتعليم أولادهم القرآن والحديث قبل أن يختلطوا مع الفرق المغايرة... فقد قال الإمام علي (ع): «علّموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم اللّه به لا تغلب عليهم المرجئة برأيها»[٣٨٠]... ويقول الإمام الصادق (ع): «بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة»[٣٨١]. فالاختلاط مع أصحاب الأفكار إذا لم يكن بعد لدى الإنسان حصانة تامة، لا بد أن يؤثر على فكره، فإن كان أولئك من أهل الشك فإن جزءاً من شكوكهم ستنتقل إليه أراد أم لم يرد... ولذا قال الإمام علي (ع): «خلطة أبناء الدنيا تشين الدين وتضعف اليقين»[٣٨٢].

ومرافقة الشكاكين لا تقتصر مصاديقها على الصحبة الاجتماعية، وإنما تشمل أيضاً الانفتاح اللامحدود على مستوى المطالعة العلمية، حيث يحصل في كثير من الأحيان أن الإنسان القارىء يقتصر في مطالعاته على الكتب النقدية المثيرة للجدل والشكوك، ويهمل

---

(٣٧٩) التوبة: ٩٥.

(٣٨٠) الوسائل، ج ١٥، ص ١٩٧.

(٣٨١) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٤٧.

(٣٨٢) ميزان الحكمة، ج ١٠، ص ٧٨٥.

الكتب اليقينية المؤسِّسة للقيم والأفكار، وقد يكون إهماله أحياناً بلا سابق قصد. وآنئذ لا بد أن يكون لذلك أثر سلبي.

ولذا يفترض من المطّلع على الفكر التشكيكي أن يتوازن في مطالعاته، فيكون من جهة على اطلاع مستمر بالإصدارات اليقينية، ومن جهة أخرى ينفتح على سائر الأفكار، حتى لا يقتصر فكره على الشك. وهذا الإشكال ذاته هو الذي دفع الفقهاء قديماً وحديثاً إلى التحفّظ ـ بعد الاعتماد على العديد من الروايات والأصول العقلية ـ على كتب الضلال ـ حسب الاصطلاح الفقهي ـ حيث قال البعض بالحرمة والبعض الآخر قال بالكراهة إن لم تستوجب الضرر(٣٨٣).

٢) المرور السطحي على الفكرة

كثير من الأحيان تنشأ الشكوك وتتنامى لدى الإنسان، فيما إذا مرّ على فكرة ما ذات طابع إشكالي، وثم لم يتعمّق فيها ويبحث عن أصولها، وإنما ترك إشكالياتها دون إجابة، فإنها مع الزمن تتحوّل إلى شكوك. ولو أن من تحدث لديه مثل هذه الحالة يلبث مكانه ويتعمّق في الفكرة طويلاً ويراقب مبانيها ومبادئها، فإنه لالا محالة سيحصل عنده يقين إما قبولاً أو رفضاً. وأظن أن أغلب الشكوك التي تنشأ في الساحة الثقافية والاجتماعية هي من هذا القبيل، حيث إن أغلب الناس ليسوا من أهل البحث والتحقيق، ولهذا فإنهم يكتفون بما يخطر عليهم إما سماعاً أو مطالعة ولا يجشّمون أنفسهم عناء البحث... إن هذا وأشباهه هو الذي يعطي مجالاً لنمو التشكيكات في العقل.

٣) الإحباطات العامة...

يلاحظ من خلال الاستقراء أن العديد من التشكيكات إنما تقفز إلى السطح في زمن الاحباطات... ولعل سبب ذلك أن الإنسان عندما يحبط إما نفسياً أو اجتماعياً، بدل أن ينظر إلى نفسه علّه يجد العجز الحقيقي فيها، يتجه إلى التشكيك فيما حوله من أفكار وممارسات علّه يجد مبرراً يرفع عن كاهله المسؤولية... وكأنما هذه الحالة جزء من نرجسية الإنسان... لهذا فإنه غالباً ما لا يقبل بتوجيه الإشكالات إليه، بل هو يقوم بتوجيهها إلى كل من حوله أشخاصاً وأفكاراً.

هذه الأمور الثلاثة جذور واقعية لحصول الشك عند الإنسان، ولأن الدين يرفض

(٣٨٣) للتوسعة يمكن مراجعة حدود الشريعة. المحرمات للشيخ محمد آصف محسن، و الفقه. المحرمات، للسيد محمد الشيرازي.

الشك، فقد سعى لمعالجة هذه الجذور قبل كل شيء، فهو من جانب دعى للتفاؤل وذلك لكسر الاحباطات وتجاوزها... التفاؤل بالاعتماد على اللّه سبحانه وتوقّع الخير في كل حين: «قال ومن يقنط من رحمة ربه إلّا الضالون»[٣٨٤]... «ولا تيأسوا من روح اللّه إنه لا ييأس من روح الله إلّا القوم الكافرون»[٣٨٥]. «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا اللّه ونعم الوكيل»[٣٨٦]. فالدين دعا للتفاؤل عبر التوكل على اللّه سبحانه والأمل في حصول الخير قريباً، وكل ذلك لتجاوز الإحباطات التي تسبب في حال تناميها العديد من الشكوك. وهذا هو السر في العلاقة بين التوكل واليقين الذي طالما لهجت به الروايات كقول الإمام علي (ع): «التوكل من قوة اليقين»[٣٨٧]. «بحسن التوكل يُستدل على حسن الإيقان»[٣٨٨].

هذا من جانب، ومن جانب آخر أوصى بمرافقة المؤمنين كي يستغني بهم الإنسان عن رفقة أهل الشك... فقد قال تعالى: «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تَعْدُ عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً»[٣٨٩].

ومن جانب ثالث أوصى ـ بل أمر ـ الدين بقطع الشك من بدايته، حتى لا يجد مجالاً للنمو. وذلك ظاهر من سائر النصوص القرآنية والروايات التي سبقت الإشارة إليها. وكل ذلك لكيلا يبقى أثر يذكر للشك، وإنما يبقى القلب سليماً محشوّاً باليقين الذي يعد العماد الأهم للمحافظة على سلامة مسيرة الإنسان في الحياة والمنهج الأُصلح للتفكير.

على هذا يتضح لنا بأن المنهج الذي دعى له الدين لصيانة مسيرة التفكير عند الإنسان، هو اليقين المشفوع بالسؤال، لا الشك والتردد. طبعاً ذلك لا يعني أن على الإنسان المؤمن قبول كل ما في المجتمع من قيم وأفكار وممارسات حتى لو كانت خاطئة ـ كما قد يُتوهَّم ـ، وإنما يعني أن الطريق إلى الحقائق هو اليقين، ومؤداه إما القبول بيقين أو الرفض بيقين أيضاً، لا التردد وافتراض الصحة والخطأ.

(٣٨٤) الحجر: ٥٦.

(٣٨٥) يوسف: ٨٧.

(٣٨٦) آل عمران: ١٧٣.

(٣٨٧) ميزان الحكمة، ج ١٠، ص ٧٨٧.

(٣٨٨) المصدر نفسه.

(٣٨٩) الكهف: ٢٨.

**منهج التفكير: بين المغيّبات والعالم المشهود** كما سبق وأشرتُ في صدر الدراسة التي مضت، إن هذه الدراسة أيضاً نُشرتْ في كتاب **المثقف وقضايا الدين والمجتمع**، ومع ذلك سأعيد إخراجها في هذا الكتاب، للتناسب مع موضوعه ولكن بلحاظ الثقافة نفسها لا بلحاظ المثقف، ولتنقيح الدراسة وسد ثغراتها...

**تحرير اولي لماهية الإشكال** إن إشكالية التأثير والتأثر بين عالم الغيب والعالم المادي لا تزال قائمة، خاصة ليس في جهة وجود الغيب فقط وإنما في تأثيره على حركة التفكير عند الإنسان، فقد يوجد من يؤمن بواقعيته، ولكنه لا يضع له وزناً عندما يتعامل مع الأفكار والنظريات ويعمل على تقنينها...

إنها حقاً إشكالية ضاربة في القدم، ولن تتمكن مرحلة زمنية مهما بلغتْ درجة الايمان فيها أن تقضي عليها كلياً. فمنذ اليوم الأول لهذا الوجود وهذه الإشكالية جارية بصور متعددة تتناسب مع البيئة الزمنية والمكانية لها، أكان ذلك على المستوى الشعبي العام، كالإشكال الذي طالما كان يبرز بين الرسل وعموم الناس في بداية كل دعوة، أو على المستوى الثقافي كالذي يُلاحظ في أروقة الفلاسفة قديماً وحديثاً.

وقد كانت هذه الإشكالية وما زالت تأخذ ألواناً وأحجاماً متعددة... فهي تبقى بأجمعها على إشكال مع الغيب، إلّا أن مستوياتها واشكالها مختلفة... فبعضها متوجّه لانكار الجانب الغيبي في الإنسان وهو «الروح»، بحيث يكون طريقاً ومدخلاً لانكار ما هو أكبر منه، أو لنقل أن البعض اتخذ من هذا الانكار ـ الذي أعتبر على أنه انجاز علمي ـ وسيلة لانكار الغيب ككل...

ولعل أهم النظريات الفلسفية المتوجهة لتكريس هذا الانكار هي النظرية الميكانيكية ـ الفلسفة الميكانيكية لتوماس هوبس ـ... فهي قد تؤمن شيئاً ما بأصل الخلق والابداع الالهي، لكنها تعتقد أن المخلوق انعزل عن خالقه لما فيه من قوة ذاتية متحركة... أي «إن الكون آلة كبيرة»(٣٩٠) كما يقول ديكارت، وبالتالي فهي قادرة على التحرك مع توفر الشروط، بلا حاجة لرعاية من صانعها...

فهذه الفلسفة قد تؤمن بدايةً بصنع صانع، لكنها تنكر استمرار التواصل معه... على ذلك فهي تتكوّن من فكرتين متلازمتين ـ كما صوّرها المدرسي في كتابه الفكر الإسلامي ـ، فكرة الوجود وفكرة الحركة، فأما الأول فقد «خلق اللّه مادة الكون فلا زالت مستمرة

---

(٣٩٠) *الفكر الإسلامي مواجهة حضارية*، السيد محمد تقي المدرسي، ص ١٢٧.

موجودة إلى الأبد، وقالوا: إن تلك القوة التي حوّلت العدم إلى وجود، في عملية مجهولة، جعلت منه حقيقة مستمرة لم نجد فيها حاجة إلى خلق مستمر. وظواهر الكون تكشف لنا بوضوح عن ذلك، فالبناء الفخم يشيده البناؤون ثم يدعونه ويبقى. والسيارة الفخمة يبدعها صانعها وتبقى مستمرة، وهكذا غيرها... وهذا دليل على استمرارية وجود الأشياء»، وأما الثانية فقد «قالت الميكانيكية أن الأجسام الساكنة والمتحركة تبقى على وضعها إلى أن تؤثر عليها قوة خارجية. والدليل على ذلك أننا نرى بقاء حركة إطار السيارة الفارغ على أرض مستوية، بقاء حركته بعد الدفع بضعة لحظات. ولدى تقليل وزن الإطار واستواء الأرض وتخفيف الضغط الخارجي أكثر فأكثر يتحرك الإطار مدة أطول، وربما نستطيع أن نحصل على حركة لا تنتهي في الإطار بتهيئة كل الوسائل المساعدة للحركة وإزالة كل العوائق والضغوط المؤثرة فيها»[٣٩١].

فالعمدة في هذه الفلسفة أنها لا تنكر أصل الصنعة للشيء، ولكنها تنكر التواصل بين الشيء وصانعه الأول أي تنكر الحركة المستمرة للغيب... ولهذا فإن نقّاد هذه الفلسفة أوردوا عليها بلزوم التناقض لأن عدم الحاجة إلى التواصل مؤداه عدم الحاجة إلى أصل الصنعة والحدوث، فقد قال السيد الصدر في رده على هذه الفلسفة «ونحن إذا تعمّقنا في درس هذه المعارضة، وجدنا أنها تؤدي في الحقيقة إلى إلغاء مبدأ العلية رأساً، لأن حقيقة الحركة عبارة عن التغيّر والتبدّل، فهي حدوث مستمر، أي حدوث متصل بحدوث، وكل مرحلة من مراحلها حدوث جديد، وتغيّر عقيب تغيّر. فإذا أمكن للحركة أن تستمر دون علة، كان في الإمكان أن تحدث الحركة دون علّة، وأن توجد الأشياء ابتداءً بلا سبب، لأن استمرار الحركة يحتوي على حدوث جديد دائماً، فتحرره من العلة يعني تحرر الحدوث من العلة أيضاً»[٣٩٢].

طبعاً لم تكن هذه النظرية وحيدة في الميدان الفكري الغربي، وإنما لحقتها بعض نظريات علم النفس لتساهم في تأكيدها «فقد بدأ علم النفس التجريبي في أواخر القرن التاسع عشر (١٨٧٩) على يد فلهلم فونت الذي أسس سيكولوجيا الاستبطان، والذي حاولت مدرسته إحلال كلمة «شعور» المرادفة للحس في العمليات النفسية محل كلمة «روح» التي هي إرث ديني وغير مدرَك.

وبعدها تتابعت المدارس النفسية: السلوكية، التحليل النفسي، علم النفس التحليلي، علم

---

(٣٩١) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣٩٢) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص ٢٨١.

النفس الفردي، الجشطلت، القصد. وكلها تتنكّر للروح، ولأي قوة غيبية أخرى، وترد السلوك الإنساني إلى إفرازات الغدد، وعمليات الجهاز بين الحشوي والعصبي، واللاوعي، والغرائز.

وقد بلغ التعصّب لهذه العلوم ذروته في القرن التاسع عشر، ففيه استحوذ الغرور على العلماء المحدثين، وظنوا أنهم قد تمكنوا من اكتشاف جميع القوانين الميكانيكية التي تسير الكون، وذهبوا إلى أن كل دعوى يراد منها إثبات أن ثمة قوى غير مدركة تهيمن علينا، وتتحكم فينا هي دعوى خرافة ذهب زمنها ـ خرافة صنعها الإنسان يوم كان أفق تفكيره غائماً وضبابياً إلى حد يثير الإشفاق»[٣٩٣].

وقد صوّر نشوء آلية هذه النظرية في الأفق الغربي الشيخ محمد مهدي شمس الدين بقوله أن «الميزة الكبرى للحضارة الحديثة التي هي معطىً للثقافة الحديثة أنها حضارة التجريب، فكل شيء يجب أن يخضع للتجربة المعملية ليصح أن يؤمَن به، فإذا لم يخضع للتجربة لم يصح أن يؤمَن به كما لو خضع لها وكشفت زيفه.

وقد عاد هذا الاتجاه التجريبي على الحضارة بما لا يتصوّر مدى خصبه من النتائج، ولكن الخطأ وقع حين داخلت العلم العزة بنفسه فادّعى أن بوسعه أن يدخل الإنسان إلى المعمل ويجعله موضوعاً للتجريب. وليس الإنسان موضوع التجريب هنا هو الكتلة من اللحم والعظم المشدودة إلى بعضها بجهاز من العصب، وإنما هو النفس الإنسانية، فقد ادّعى العلم الحديث أن بإمكانه أن يفحص صحة الدعوى الكبرى القائلة بوجود الروح والنفس ليثبت صحتها أو بطلانها عن طريق التجربة المعملية.

وقد اضطلع بهذه المهمة علمان تجريبيان، هما الفيزيولوجيا والسيكولوجيا، هذان العلمان أدخلا الإنسان إلى المعمل ليريا أحق ما يقال من أن وراء هذه التشكيلة الدقيقة من الغدد والخلايا والأجهزة العصبية والحشوية شيئاً يسمى نفساً وروحاً، أو أن هذه خرافة من جملة الخرافات؟

ولقد كانت النتيجة بطبيعة الحال ـ وهذا شيء كان من الممكن أن نجزم به سلفاً ـ هي أن لا روح ولا نفس ولا شيء وراء جسم الإنسان»[٣٩٤].

---

(٣٩٣) مجلة «المعارج» المجلد الأول، العدد التاسع، صفر ١٤١٢ هـ ـ أيلول ١٩٩١م، تصدر عن المعهد الثقافي للتخصص والدراسات القرآنية ـ بيروت.

(٣٩٤) المصدر نفسه.

هكذا تكرّستْ هذه النظرية، لكن إن كان لهذه النظرية نوعُ إيمان نسبي بأصل الصنعة، فإن هناك نظريات اكثرتْ من التطرّف وقالت بعدمية النسبة إلى الصانع في زمن الحدوث، وكان على رأس القائلين بذلك الفيلسوف التشكيكي «هيوم»... وذلك أنه في الوقت الذي صوّر أحد دعاة الميكانيكية المدعو «واليث» الفلسفة الميكانيكية بقوله «إن الكون كالساعة يرتب صانعها آلاتها الدقيقة في هيئة خاصة ويحركها ثم تنقطع صلته بها»(٣٩٥). جاء هيوم وعارض هذا القول وقال بعدم الحاجة إلى الصانع من الأساس، وأجاب عن تصوير «واليث» بتصوير آخر قال فيه «لقد رأينا الساعات وهي تُصنَع في المصانع ولكننا لم نر الكون وهو يُصنَع فكيف نسلّم بأن له صانعاً؟!»(٣٩٦).

وعلى أساس كلا التصويرين تأسس المذهب الوضعي وهو «المذهب الذي يرى أن الفكر الإنساني لا يدرك إدراكاً حقيقياً سوى الظواهر الواقعية والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المعرفة الحقة هي معرفة الواقع وأن الحق هو ثمرة التجربة، وليس للعقل من عمل إلّا مجرد تنسيق معطياتها وتنظيمها، وأن العلوم التجريبية هي المثل الأعلى في اليقين، أما غير الظواهر المحسوسة فوهم، وأن تاريخ العقل قد مرّ بحالات ثلاث: حالة لا هوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية، هي الوضعية التي تأسس عليها النموذج الثقافي والمعرفي الغربي الحديث»(٣٩٧)... «فالفلسفة الوضعية ـ ومن ثم نموذجها الثقافي ـ أقامت المعرفة على مصدر واحد هو الواقع المادي، وحقائق عالم الشهادة، لأنها بنتْ التنوير الغربي الذي أحلّ العقل والعلم والفلسفة محل اللّه والدين واللاهوت. ورأى الوضعيون أن العالم مكتفٍ بذاته، ومن ثم فإن واقعه هو المصدر الوحيد للمعرفة الحقة»(٣٩٨).

على كلٍّ هذه مستويات مختلفة لتلك الإشكالية المتعلّقة بالغيب، وهناك مستوى آخر يمكن تصوّره لعله يكون أقلّ حدّةً... إنه الذي يأخذ لون التحفّظ الخجل، وذلك من خلال التحايل على الحقيقة الغيبية بالتعويل الكلي على المادة مع الإبقاء الاسمي المجرد للغيب، نظير ما أشارت إليه أوائل الآيات في سورة الزمر: «... والذين اتخذوا من دونه أولياء ما

---

(٣٩٥) الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٢٩.

(٣٩٦) المصدر نفسه.

(٣٩٧) المعجم الفلسفي، وضع مجمع اللغة العربية، القاهرة طبعة ١٩٧٩م. والمعجم الفلسفي، وضع د. مراد وهبة ويوسف كرم ويوسف شلالة، طبعة القاهرة ١٩٧١م.

(٣٩٨) من دراسة للدكتور محمد عمارة بعنوان «في النموذج الثقافي» الحلقة الرابعة، صحيفة «الحياة»، عدد ١٢٢٢٧، تاريخ ١٧ أغسطس، ١٩٩٦م.

نعبدهم إلّا ليقربونا إلى اللّه زلفى...»[٣٩٩].

وقد يُلْحَظ مثل هذا المذهب في مشروعات فلسفية عديدة، كالمشروع الفلسفي لـ«أوجست كونت» المسمّى بقانون الحالات الثلاث ـ الذي سأشير إليه لاحقاً ـ وكثير من أشباهه سواء في العصر القديم أو الحديث.

ويبدو أن تلك المستويات من الإشكالية خاصة بالعالم غير المؤمن... وإنما ذكرتُ لأنها قد تكون خلفية خفية لبعض المستويات الناشئة في العالم المؤمن... ولا شك أن زبدة البحث ستنصّب عليها، ـ الخاصة بالعالم المؤمن ـ لأننا في صدد التأسيس لمنهجية التفكير الديني وهو أمر يخص المعتقدين لا غير.

بناءً على ذلك فإن أهم مستوى من الإشكالية في العالم المؤمن، ما يمكن أن نصطلح عليه بالفتور النفسي واللّاتقبّل العقلي للتجليات المستمرة للغيب في الواقع اليومي... وهو يصل إلى مستوى ينعكس بشكل أو بآخر على عملية التفكير عند الإنسان المؤمن... ولهذا وقع هذا البحث في سياق السؤال السابق «كيف نفكّر؟».

إن هذا المستوى يمكن ملاحظته ـ خاصة في وسط الطبقة المثقفة ـ في العديد من المظاهر... ونحن حتى نستوضح الحقيقة التي يظهر فيها هذا المستوى سنعمد إلى استعراض بعض المظاهر التفصيلية... أي المظاهر التي يتجلى فيها الفتور النفسي واللاتقبّل العقلي لبعض تجليات الغيب، والتي من أبرزها:

١) النظر إلى الممارسات ذات الأبعاد الغيبية نظرة دونية، أي أنها ضربٌ من ضروب السذاجة العقلية، مع التغافل عن خلفيات تلك الممارسات والتي قد تكون في كثير من الأحيان خلفيات لها اعتبارها الشرعي والعقلي... وتلك الممارسات من قبيل «الاستخارة» التي يركن إليها المتدينون في لحظات الحيرة والحرج، اعتماداً على روايات صريحة. كقول الرسول (ص): «من سعادة ابن آدم استخارته اللّه ورضاه بما قضى اللّه، ومن شقوة ابن آدم تركه استخارة اللّه وسخطه بما قضى اللّه»[٤٠٠]. وقول الإمام علي (ع): «إذا مضيتَ فاستخر»[٤٠١]. وقول الإمام الصادق (ع): «ما من عبد مؤمن يستخير اللّه في أمر يريده مرة واحدة إلّا قذفه بخير الأمرين»[٤٠٢].

---

(٣٩٩) الزمر: ٣.

(٤٠٠) بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ١٥٩.

(٤٠١) ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٢٧.

(٤٠٢) بحار الأنوار، ج ٩١، ص ٢٥٧.

فاعتماداً على هذه الروايات وكثير من أمثالها، يتجه العديد من المتدينين إلى استخارة اللّه سبحانه وتعالى في شؤونهم، بالذات حين يتحيرون وتتضاءل لديهم المرجحات العقلية. والاستخارة هي «طلب الخيرة ومعرفة الخير في ترجيح أحد الفعلين على الآخر ليعمل به»[٤٠٣]، ويكون ذلك بكيفيات عديدة ـ كلها منصوصة ـ أبرزها يتم بواسطة القرآن الكريم، وهي الكيفية التي وردت في رواية عن اليبع القمي، قال: قلت لأبي عبداللّه الصادق (ع): أُريد الشيء وأستخير اللّه فيه فلا يتوقّف فيه الرأي (إلى أن قال): فقال: افتتح المصحف فأنظر إلى أول ما ترى فخذ به إن شاء اللّه»[٤٠٤]. والعمل بالاستخارة من قبل المستخير يتم إما بعنوان الاستحباب الشرعي أو بعنوان الرجاء. ولا شك أن كل ذلك يكشف عن رؤية خاصة للغيب.

إلّا أن أصحاب هذا المستوى من الإشكال يقفون من ذلك موقف المتحفّظ، فيرمون الممارسين لهذا العمل بضعف العقل والسذاجة لأنهم لا يحترمون عقولهم، باعتبار أن اللّه سبحانه وتعالى منح الإنسان عقلاً ميّزه به عن سائر المخلوقات وينبغي أن يستفيد في مثل مواطن الحيرة ويُعمله حتى يُرجِّح به... والاستعانة بالطقوس في مثل هذه المواطن ما هي إلّا تجميد للعقل وتعويد للإنسان على الكسل العقلي.

ومن تلك الممارسات أيضاً زيارة قبور الصالحين من الأنبياء والأوصياء للتأسي بأصحابها واتخاذ مواقفهم الروحانية محطة للزوّد الروحي، كما هو دأب المتدينين من المسلمين في سائر البلاد الإسلامية، حيث يظهر عليهم الاهتمام بذلك بمقتضى العديد من النصوص الشرعية المرغِّبة، وبتأييد السيرة[٤٠٥].

وفي خصوص هذه الممارسة يُظهر البعض بين الحين والآخر إشارات سلبية، إما عبر التذمّر والاستهجان، أو عبر النقد العقلي الصريح، وكلاهما يعتمد على أن مثل هذه الممارسات إما أن تكون تعبيراً عن حالة الانهزامية التي يعيشها الإنسان، وصورة من صور الضعف التي تدفع الإنسان نحو البحث عن أقرب شيء يتقوّى به، أو تعبيراً عن السذاجة العقلية التي تجعل الإنسان يتمسك بشيء مندرس لا قيمة فعلية له وما إلى ذلك. ولعل هذا هو نفس ما شعر به وألمح إليه الشيخ محمد متولي الشعراوي حين تحدّث عن تجربته

---

(٤٠٣) الرسائل، ج ٤، ص ٨٧٥.

(٤٠٤) نفس المصدر.

(٤٠٥) راجع في ذلك مفصّلاً «قضايا إسلامية معاصرة» لرمضان عصفور، مطبوعات «أخبار اليوم»، مصر ١٩٩٨م.

العاطفية مع الإمام الحسين (ع) وخلفيات تعلّق به، حيث قال معقّباً على ذلك «وحكاياتنا مع سيدنا الحسين كثيرة، لكننا لا نتكلم عنها حتى لا يقول البعض إننا من المجاذيب والمجانين!»(٤٠٦).

وهناك ممارسات عديدة من هذا القبيل، وفي جميعها يظهر عند أصحاب هذه الإشكالية ـ البعض لا الكل ـ شيء من التحفّظ النفسي أو العقلي، إلّا أن الملاحظ هنا أن هذا التحفّظ لم ينشأ من نقد للمباني العلمية لتلك الممارسات، كانعدام النص أو ضعفه أو الخطأ في فهمه وتفسيره، أو حاكمية بعض النصوص الأخرى عليه وما أشبه ذلك من الإيرادات الشرعية أو العقلية، وإنما نشأ من محض استحسان وعدم تذوّق عقلي، مع ملاحظة أن هذا الاستحسان وأمثاله جاء في حال وجود النص الصريح وليس في حال انعدام النص.

فأمثال هذا التحفّظ يُشْعِر بأن صاحبه غير مستسيغ للتدخّل الغيبي المباشر في الحياة، وإنما يبني على ما يشاهده من أشياء بمحض العين المجردة أو بالتحسس المباشر.

٢) ومن المظاهر أيضاً: عدم الأنس إلى الأحاديث المتضمّنة بعض المواقف الماورائية، كالمعاجز والكرامات والفضائل وأشباهها، التاريخية منها والمعاصرة. وهذا كسابقه قد يظهر على هيئة استهجان نفسي، أو نقد عقلي بتقرير أن هذه المسائل إنما هي محض خرافات وأساطير. فكما هو الملاحظ قديماً وحديثاً في الأوساط المتدينة، يعمد الأغلب من الناس إلى الاستشهاد بمثل هذه المواقف في أحاديثهم، لترجيح رأي على آخر أو لمجرد الاستئناس. وغالباً ما تكون المواقف المستشهد بها مبنية إما على نصوص شرعية أو روايات تاريخية، وقد يكون بعضها أحداثاً واقعية يتناقلها الثقات ـ ولا شك أنه قد يتخلل بعضها ما لا مصدر موثوق لها ـ كالكرامات التي تحدث لأهل الصلاح من المؤمنين، أو فضائل ولطائف أهل الخير والجود والتقى. ولا يخفى أن مثل هذه المواقف تزدحم بها الكتب والمؤلفات القديمة والحديثة. ولكثرة الابتلاء بنقل مثل هذه المواقف بالذات من قبل المؤمنين بها، إما كتابة أو مشافهة، تناوله المجال الفقهي بالبحث خاصة مع ضعف السند الروائي، حيث دمجه كثير من الأصوليين والفقهاء مع ما تقتضيه قاعدة التسامح في أدلة السنن ـ المشار إليها في فصل سابق ـ.

فهذه الأحاديث وهذه الطريقة من العرض للمواقف الماورائية لا تلقى استحساناً عند أصحاب هذا النَفَس من الإشكال، وكثيراً ما ينظرون إلى مروّجها والمتعامل معها، على أنه

(٤٠٦) «أنا من سلالة أهل البيت... الشعراوي يبوح بأسراره مع السيدة زينب والحسين»، إعداد سيد أبو العينين. من مطبوعات «أخبار اليوم»، مصر، الطبعة السادسة، ١٩٩٧م.

بسيط العقل لتمسكه بأساطير وخرافات، والتي حتى إنْ صح سندها ونقلها فإنها ـ حسب رأي أصحاب الإشكال ـ لا تعدو أن تكون محض تخيّلات لصاحب الكرامة نفسه وتهيّؤات منام أو يقظة.

ولأن ناقلي أمثال هذه المواقف على دراية مسبقة بمثل ردّات الأفعال هذه، وأن هناك من سيرفض التصديق أو حتى مجرد الاستماع، فإنهم دائماً يستخدمون أسلوب التوثيق للمواقف بذكر الأسماء والمصادر والمواقف والآثار وما أشبه من باب التحرّز(٤٠٧).

ومع أني قد أشارك المتحفّظين على ذلك في تحفّظهم، في خصوص بعض ما يُنقَل مما لا مصدر له أو مما يظهر منه طابع الغلو والبعد عن الحقيقة، والذي يكون سببه غالباً البساطة الاجتماعية، لكن مع ذلك فإن هناك الكثير جداً من الحقائق والوقائع الصحيحة، بل في بعض الأحيان يحدث أن يشاهد الإنسان بنفسه مواقف من هذا القبيل.

ولا يصح من الإنسان المنصف أن يتغاضى عن مثل هذه المواقف الصحيحة، لمجرد عدم الاستئناس إليها، أو لأنها تُنقل في وسط عوام الناس، أو لأنها لا تتناسب مع العقل. ولا شك أن ذلك مظهر من المظاهر التي يستدل من خلالها على عدم الفهم التام لحقيقة الغيب وتأثيره هذه الحقيقة في الحياة اليومية.

٣) التفسير المادي المجرّد لأحداث الحياة اليومية... وفي ظنّي أن أشد ما يمكن التوقف فيه مع أصحاب هذه الإشكالية هو هذا المظهر، لأنه يكشف عن ضعف شديد في تفسير الحياة وحقيقتها. ولا شك أن هذا اشكال عام يشمل الطبقات المثقفة وغيرها...

ومفاد ذلك أنه عند تحليل عناصر القوة عند الفرد أو المجتمع، يقتصر الإنسان على عرض العناصر المادية متناسياً القوة الغيبية التي تكون في أغلب الأحيان هي الحاسمة. فمن يتتبع العديد من المفردات الواقعية في موارد التنازع ويتأمل في كيفية المآل الذي آلت إليه، يجزم في كثير من الأحيان بأن القوة الغيبية التي لها صلة بروح الإنسان ـ أي أن هبوط الروح وصعودها عادة ما يكون بتأثير القوى الغيبية ـ هي التي أوصلت الأمر إلى ما وصل إليه، ولعله لهذا السبب عمد بعض علماء السياسة في كثير من الأحيان إلى إدخال العنصر الماورائي في تشكيل القوة القومية للدولة، كإسماعيل صبري مقلد ـ المحاضر في جامعة الكويت ـ الذي بعد أن عرض في أحد كتبه مقوّمات القوة القومية كالعنصر البشري والاقتصاد والموقع الجغرافي والامكانات العسكرية وما أشبه، ختم بذكر القيّوم الماورائي أو الروحي وأكد على

---

(٤٠٧) أنظر مثلاً «قصص وخواطر من أخلاقيات علماء الدين» للشيخ عبدالعظيم المهتدي.

أنه قد يكون هو الحاسم والقوة الرئيسية التي تقود إلى التفوّق حتى لو غابت كل العناصر السابقة، وذلك بحكم التجربة(٤٠٨).

ولكنه مع ذلك فإن البعض لا يتحسس إلّا العنصر المادي، وحتى لو استحضر العنصر الروحي فإنه لا يعني به إلّا ما يرادف الحماس والهمة وأشباه ذلك ولا يربطه بالغيب. فلو يحلل حادثة ما كالحرب العراقية الإيرانية مثلاً، ويسعى لأن يفسّر الصمود الإيراني الملحوظ والتفوّق على كل الترسانة العسكرية العالمية التي كانت تنهال بجنون على الجانب العراقي، فإنه لا يتجاوز الأسباب المادية، مع أن الأسباب الماورائية كانت ملحوظة بشكل واضح بالذات عند المباشرين. وهذا هو الذي دفع الشيخ محمد الغزالي في مقابلة مكتوبة له كي يعرب عن تعجّبه من القوة الإيرانية المحدودة والمحاصرة التي استطاعت أن تهزم العالم(٤٠٩).

فالتفسير للقوة الطبيعية أو القوة الاجتماعية، يرتكز دائماً عند أصحاب هذا الإشكال على ما هو مشاهد وملموس، أما الأمور الماورائية فلا أثر لها، وهذا ما يجعلهم غالباً بطيئي الحركة متثاقلين عن اتخاذ المواقف الجريئة، لأنه غالباً ما تكون العناصر المادية غير تامة. فلو أن الإيرانيين مثلاً فكروا قبل الحرب بغزو العراق مع ملاحظة مساندة العالم له، لا شك أنهم ما كانوا يقدمون على الهجوم للضعف الملحوظ لديهم في العناصر المادية. لكنهم حينما بوغتوا وفرضت عليهم الحرب، اكتشفوا أن لديهم عناصر خفية ما كانت في حسبانهم. فلأن العناصر المادية غالباً ما تشكو من نقص، فلا بد للإنسان أن ينظر إلى ما وراءها من قوة خفية وهي الغيب التي تسلّط أشعتها على روح الإنسان والمجتمع وتوصله إلى ما لا يتوقع.

هذا جزء من التفسير المادي للحياة اليومية، والجزء الآخر الذي لا يقل أهمية عن الأول، هو الانتقال من الانكسار أو الضعف إلى التشاؤم مباشرة فحين يصاب الإنسان بانكسارات في حياته اليومية أو يلحظ نقاط ضعف لديه أو لدى مجتمعه، يفترض مباشرة الفشل، ولا يقول على التفاؤل، لأن التفاؤل أثر مباشر من آثار العلاقة مع الغيب.

فالتفاؤل المقصود هو الأمل الصادق بتدخل القوة الغيبية لتغيير الواقع، ومن يتساهل بالغيب ولا يتوقع تدخّله لا يمكن أن يتفاءل، فإنما يتفاءل من يتوقع تدخل شيء آخر ليقلب الموازين القائمة. وذلك لا يعني بالطبع السلبية في الحياة بأن يجلس الإنسان واضعاً رجلاً

---

(٤٠٨) العلاقات السياسية الدولية، مصدر سابق.

(٤٠٩) حوارات مع الإسلاميين... من مقابلة صريحة مع الشيخ الغزالي.

على رجل منتظراً للفرج، التفاؤل لا يعني ذلك، لأنه يحث الإنسان نحو الإيجابية والعمل لا السلبية والتناقل، فحين يتفاءل الإنسان يتحرك وينتج، أما حين يتشاءم فإنه يصاب بانكفاء داخلي يحجبه عن الحركة وذلك لعدم اعتقاده بجدوائية شيء.

وقد تجلى هذا أن الموقفان في لحظة من لحظات الصراع بين نبي اللّه موسى (ع) وفرعون، وذلك حينما تعقّب فرعونُ موسى ومن معه حتى وصلوا إلى البحر فانحصروا وشارف الجيش الفرعوني على الوصول إليهم. عندها أصيب بنو إسرائيل المرافقون لموسى (ع) بردة داخلية وحسبوا أنهم قد قضي عليهم لا محالة، وهذا هو موقف التشاؤم، لكن موسى علّق أمله بالحبل الإلهي متوقعاً تدخلاً غيبياً قريباً «قال أصحاب موسى إنا لمدركون، قال كلا إن معي ربي سيهدين»[٤١٠]. فلّما رأى أصحاب موسى (ع) وأصحاب فرعون كلاً منهم الآخر، أصيب أصحاب موسى (ع) بخيبة أمل وأيقنوا أنهم قد أُدركوا وانتهى أمرهم، في حين أن الإنسان في مثل هذه الحالات ينبغي أن لا ينسى قوة الغيب، وليس ذاك فحسب وإنما ينبغي له أن يعوّل عليها، كما فعل موسى تماماً حين توقّع التدخل الإلهي المباشر، فقال «كلا إن معي ربي سيهدين». وهذا ما حدث فعلاً حيث جاء التدخل في أسرع مما يتوقّع، فقد قال تعالى بعد ذلك مباشرة:: «فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرقٍ كالطود العظيم، وأزلفنا ثم الآخرين، وأنجينا موسى ومن معه أجمعين، ثم أغرقنا الآخرين»[٤١١].

وهذا هو ما ينبغي للإنسان أن يتوقعه في مثل لحظات الضعف والانكسار، حتى يستطيع أن يواصل وإلّا سينتهي. وهكذا أيضاً يمكن تحليل موقف الرسول (ص) في غزوة الخندق، فحين حاصرتهم الأحزاب وازدلفت عليهم بتلك القوة المرعبة، حتى أُصيب بعض المسلمين بالذعر، أخذ الرسول (ص) يقذف فيهم التفاؤل بتبشيرهم بفتح فارس والروم وغيرها، حتى لا يأخذ منهم الضعف مأخذه ويقضي عليهم، وإنما يتفاءلوا بتدخل القوة الغيبية. يقول الإمام الصادق (ع) «لما حضر رسول اللّه (ص) الخندق مرّوا بكدية، فتناول رسول اللّه (ص) المعول من يد أمير المؤمنين (ع) ومن يد سليمان (رض)، فضرب بها ضربة فتفرّقت بثلاث فرق، فقال رسول اللّه (ص): لقد فتح عليّ في ضربتي هذه كنوز كسرى وقيصر. فقال أحدهما لصاحبه: يعدنا بكنوز كسرى وقيصر وما يقدر أحدنا أن يتخلّى»[٤١٢].

---

(٤١٠) الشعراء: ٦١ ـ ٦٢.

(٤١١) الشعراء: ٦٣ ـ ٦٦.

(٤١٢) الكافي، ج ٨، ص ٢١٦.

هذا ما نعني به التفاؤل أو توقع تدخل الغيب في أزمة الانكسارات ولحظات الضعف. ومما تشتمل عليه هذه الإشكالية أن أصحابها غالباً ما يلجؤون إلى دفع المجتمع لرؤية ما حوله من عناصر مادية متجاهلين العناصر الماورائية مما يؤدي بهم وبمجتمعهم إلى التشاؤم وبالتالي التثاقل في الحركة والإنتاج، وهذا لا شك نقص في فهم معادلة الغيب الحقيقية.

٤ ) ومن جملة المظاهر «عدم التفاعل مع الممارسات الروحية» خاصة إذا اتصفت بمكونات اجتماعية، أي مورستْ في صور جماعية. كالأدعية، والصلوات والتوسلات وسائر البرامج الروحية. ولا يقتصر هذا على الصور الجماعية، وإنما حتى الفردية منها، لهذا لا تجد في أوساط أصحاب هذا الإشكال ذكر لمثل هذه الممارسات الروحية، أو اهتمام بها، بل هناك شبه نفور منها بدعوى أنها محض ممارسات عرفانية وضرب من ضروب التصوّف التي دخلت الوسط الإسلامي عند انفتاح المسلمين على هرمسيات الثقافة الشرقية الهندية والصينية[٤١٣].

لهذا فإنهم يميلون إلى الاكتفاء بالعمل العقلي، ولا يجدون أنفسهم في حاجة إلى ممارسة مثل هذه الأعمال حيث الإكثار من التوسّل والتضرّع إلى اللّه سبحانه وتعالى للاستغفار وطلب الحاجات وما أشبه، بل هناك من ينظر إليها على أنها ممارسات خاصة ببسطاء المجتمع، الذين عادة ما يلجؤون إليها لملء فراغهم ولعدم قدرتهم على تغيير واقعهم السلبي. ولا ينظرون إليها على أنها وسيلة للتطهّر والتقوّي أكد عليها الشارع المقدس مراراً وتكراراً.

٥ ) وأخيراً وليس آخراً «الاستئناس لكلام البشر والتعويل عليه في فهم الحقائق واهمال رؤى الغيب». إذ تجد لسان أصحاب هذا الاشكال خاصة المثقفين منهم يستعينون بنوكو او ماكس فيبر او سوسير وأشباههم، للوصول إلى حقيقة ما تصوير فكرة ما، في حين تندر لديهم الاستخدامات الشرعية من قرآن وسنة، وكأن هذه الاستخدامات لا تكشف للإنسان الحقائق... أي أنهم يستعينون بما أفرزه العلم من حقائق في عملهم الفكري، متناسين القيم التي جاءت من الغيب «الوحي».

بل هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك حيث اعتبر العلم المستحدث بذاته ديناً، وهذا إقصاء كلي للغيب من العالم الفكري. أنظر مثلاً لما يقوله «لندبرغ» في كتابه **هل ينقذنا العلم**: إن أول ما يعترض سبيلنا لدى البحث في الدين والمكانة التي يحتلها في عالم يسوده العلم، هو الصعوبة التي تلازم كل محاولة للبحث في موضوع ينقصه التحديد الكافي

(٤١٣) الدين والعقل الحديث، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

في أذهان سواد الناس. هذا مع أن طبيعة البحث ستعتمد كلياً على هذا التحديد. فإذا نحن قبلنا، على سبيل المثال، وجهة نظر أينشتين بأن العلم يمكن له بحد ذاته أن يكون ديناً للعالم الذي يقف نفسه عليه، فمن البديهي عندئذ أننا لا نحتاج لمزيد من البحث حول مكانة الدين في عالم يسوده العلم. كذلك نجد بعض كبار رجال الدين ينحون هذا المنحى ذاته إذ يعلنون بأن كل سعي مخلص وراء مطمح من المطامح هو بالفعل دين. وهذا ما دعا هاري أمرسون فوسديك إلى التصريح من على منبره بأن النازية أيضاً يمكن أن تكون ديناً، ولو أنه دين سيىء. أما الأستاذ ه. ر. موسيّ فقد بيّن بشكل أكثر إقناعاً فيما أظن، أن الشيوعية الروسية قد حققت جميع الشروط الواجب توافرها في الدين كما يفهم الناس عامة، وخاصة إبان العقد الأول من حياتها. هذا فضلاً عن أن الواحد منا إذا ما تناول بالتحليل عناصر السلوك الديني كما نجدها مفصلة في أبرع ما استطعت الحصول عليه من مؤلفات في الأبحاث الأنتروبولوجية ـ أي مؤلفات دوركهايم والمرحوم إدوارد سابير ـ فلا بد له من الإعجاب بصحة هذا التعريف الواسع للدين. وإذا كان الأمر كذلك فمن الواضح أن ليس ثمة تنافر بين العلم والأديان، وخاصة أن بعض هذه الأديان تنحو نحو استخدام العلم والاعتماد كلياً على النهج العلمي في سعيها لبلوغ أهدافها»(٤١٤).

ولكن هذا هو الحد المتطرّف جداً وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ ليس فيه تنكر كلي للغيب وإنما تهميش عملي له. ولهذا فإني أميل هنا إلى أن قسماً كبيراً من المثقفين يمارسون ذلك لابداعي إقصاء الغيب واستجهال الحقائق الغيبية، وإنما العادة جرت في أوساطهم، إما لكونهم من غير أهل الاختصاص في الشأن الشرعي أو لعدم ميل بعضهم لمثل هذه الاستنادات والاستخدامات. وفي كل حال يُعد هذا الموقف وهذه الطريقة قصوراً في فهم الغيب لا محالة.

هذه هي بعض المظاهر التي يمكن أن نستدل بها على حقيقة التحفّظ الناشىء في وسط العالم المؤمن تجاه الغيب والتجليات اليومية له. وطبعاً لا يمكن ادعاء اجتماعها جميعاً عند كل من يتبنّى هذا الإشكال، وإنما هي تظهر لدى الجميع على سبيل منع الخلو، أي تظهر عند بعضه حالة واحدة وعند الآخر أخرى وعند ثالث حالتان وما إلى ذلك، المهم أنها توجد، وتوجد بأجمعها على المستوى الثقافي العام.

**تصدير للإجابة** إن القيمة العقلية الأساسية التي نريد التوصّل إليها من خلال هذه

(٤١٤) راجع «تكوين العقل العربي» الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية.

الإجابة، قيمة التوازن بين الغيب والمادة في مسيرة التفكير عند الإنسان... ولهذا فإن أهم مستوى من المستويات الإشكالية السابقة الذي سنتعرض له بالمناقشة، هو المستوى الأخير الخاص بالعالم المؤمن... فالبحث بذلك لن يتوجه إلى ما قيل من عدمية الغيب ولا واقعية الروح، وإنما ما قيل من الفصل بين الغيب وبين العالم المادي وعدم تواصله معه وتأثيره فيه... مع العلم بأن ما يظهر في العالم المؤمن ليس بمعزل عما يتفاعل في غيره خاصة فيما يتعلق بهذه الإشكالية.

ولذا فإني قبل أن أسترسل في المناقشة، سأعود لتوضيح الإشكالية ـ إشكالية الفصل بين الغيب والمادة ـ بالكيف الذي ظهر في العالم غير المؤمن... وسأذكرها من خلال لسان قريب منها ومراقب لتطوّرها، وهو الدكتور ولترستيس... فقد شرح إشكالية الفصل بتلخيص جيد في كتابه الدين والعقل الحديث، حيث قال: «أولاً وقبل كل شيء فقد أحدث علم نيوتن في أذهان الناس حساً متنامياً أو شعوراً بإبعاد اللّه، وأي ديانة حية تقتضي وجود إله قريب منّا، وموجود حولنا في العالم الآن، ولقد كان هذا الحضور القريب في عصور الخرافة يحدثه الإيمان بمعجزات اللّه التي تعمل في حياتنا على نحو مباشر بإرسال صواعق من السماء تدمّر أعداءنا، وبإرسال الطعام لنا عن طريق الغربان لو كنا جائعين، وبإرسال المنّ علينا من السماء لنأكل، وهذه الأمور، بالطبع، لا تحدث لكل إنسان، وإنما هي تحدث لأولئك الرجال الذين يتبعون، عن وعي، أوامر اللّه أكثر من غيرهم، ويكفي ذلك لبيان أن اللّه قريب منا جداً، وأنه يساعد باستمرار أولئك الذين يحبونه والذين يحبهم. وهو يعمل في العالم طوال الوقت. إنه عصر لم يعد فيه أمل للإيمان بالتدخلات الإلهية في عمل الطبيعة. إن الدين الحي يقتضي، على الأقل، الشعور بوجود إله لا يزال يعمل داخلياً في قلوب الناس عندما يُصلّون مثلاً. ولقد قيل: إن اللّه لم يعد يتدخل الآن في عمل العالم الفيزيقي. لكنه لا يزال يتدخل في الأعمال السيكولوجية للعالم الداخلي لعقول الناس. وإذا لم يعد يرسل طعاماً مادياً عن طريق الغربان، فهو يرسل لنا غذاءً روحياً عن طريق المقدسات وبواسطة النعمة الإلهية. والدين ـ بطريقة أو بأخرى، إذا لم يكن مجرد تجريدات عقلية، يقتضي الشعور بإله قريب منا ويؤثر في حياتنا.

غير أن علم نيوتن انتهى بتخفيف منابع الدين الحي بأن دفع اللّه إلى الخلف في زمن بداية العالم، وسواء أكانت هذه البداية تحسب بألوف أو ملايين السنين، فذلك لا أهمية له. عندما خلق اللّه العالم، وعندما فعل ذلك فإنه خلق أيضاً قوانين الطبيعة، مثل قانون الحركة وقانون الجاذبية، وهي القوانين التي يسير عليها العالم. وكان اللّه هو «العلة الأولى» للعالم، لكنه بعد أن خلقه، تولى القانون الطبيعي، الذي كان قد خلقه أيضاً، مهمة تسيير

العالـم، فلم يعد اللّه يفعل شيئاً بعد خلق الكون، بل ترك لقوانين الـحركة وقانون الـجاذبية عمل كل شيء. إن اللّـه يشبه صانع اللّـه الذي صنع الساعة ذات مرة وملأها، ثم تركها تعمل وفق آلية داخلية. ولا يختلف اللّـه عن الآلة البشرية إلّا في أنه خلق الـحركة الدائمة للآلة التي تعمل بنفسها إلى الأبد دون أي تدخل من جانبه. أليس ذلك هو ما يتضمنه بالضبط القانون الأول للحركة عند جاليليو؟

وهكذا نجد أن اللّـه قد «أصبح بعيداً ومنذ مدة طويلة» منذ بداية خلق الأشياء فلم يعد يؤثر فيها الآن. كما أنه يبعد تماماً عن الأحداث الفعلية في حياتنا اليومية.

غير أن هذه الصورة الـمتخيّلة للّه أصبحت عندئذ مجرد إيمان عقلي. وربـما أصبحت مجرد «فرض» لتفسير أصل العالـم، لكن لا أهمية لها في شؤون حياتنا اليومية. هذا هو ما أصبحه اللّـه فعلاً عند الطبيعيين الـمؤلهة في القرن الثامن عشر[٤١٥]. وتلك نتيجة ترتبت على العلم عند «نيوتن» ـ ولا تزال هذه النتيجة بالطبع موجودة في عصرنا ـ ولقد خفف منها جزئياً مواصلة الايمان بأن اللّـه لا يزال يعمل في عالـمنا السيكولوجي الداخلي. ولسنا بحاجة الآن إلى التعليق على الفكرة الواضحة التي تفرض نفسها هنا ـ وهي أن جهلنا النسبي بعمل العالـم الداخلي هو الذي يسمح لنا أن نواصل الافتراض بأنه لا يحكمه القانون وأن التدخلات الإلهية لا زالت ممكنة. والـحقيقة التاريخية هي أن الشعور بالقرب من اللّـه، وبأنه حولنا قد دمّره ـ مرة واحدة وإلى الأبد ـ علم نيوتن وأنه ارتحل عن العقل الـحديث بصفة عامة، رغم أنه لا يزال موجوداً، بغير شك عند أفراد البشر»[٤١٦].

ثم بعد هذا التصوير للإشكالية قدّم «ستيس» احصائية اجتماعية وعلّق عليها للتأكيد على صحة تلك الإشكالية، فقد ذكر في كتابه ما يلي «في مجلة *«ريدرز دايجست»* عدد يناير ١٩٤٩ ظهر مقال عنوانه «اللّه والشعب الامريكي» وفيه يسجل نتائج استفتاء الأمة الكبيرة حول الدين، فالـمحرر سأل الناس عن مدى إيـمانهم بوجود اللّـه، فأجاب ٩٥٪ منهم بأنهم يؤمنون بوجوده، ثم سألهم عن مدى اعتبار الدين مؤدياً إلى إقامة حياة فاضلة، فأجاب ٢٥٪ منهم فقط بأنهم يعتبرون الدين أحد العناصر التي يضعونها في أذهانهم. وسألهم عمّا إذا كان

(٤١٥) «هل ينقذنا العالـم»، جورج أ. لندبرغ، ص ١٢٠. ترجمة الدكتور أمين أحمد الشريف. منشورات: دار اليقظة العربية.

(٤١٦) الطبيعيون الـمؤلهة هم الـمفكرون والفلاسفة الذين آمنوا باللّـه، وأنكروا الرسل وذهبوا إلى أن «نور العقل الطبيعي» قادر على الوصول إلى اللّـه بدون الأديان ومنهم لوك وفولتير وروسو وغيرهم. «جاء هذا التعريف في حاشية الكتاب بقلم الـمترجم».

الدين مؤثراً بأية طريقة في السياسة أو شؤونهم وأعمالهم فأجاب ٥٤٪ منهم بالنفي. وعندما حلل دكتور جرينبرج هذا الاستفتاء لاحظ أن الشعب لا يجعل اللّه مرتبطاً على نحو مباشر بسلوكهم».

فلماذا نجدهم من ناحية يؤيدون الايمان التقليدي في وجود اللّه، نراهم من ناحية أخرى أنه لا علاقة له بالأحداث الفعلية التي تقع في حياتهم اليومية، وأنها كلها يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً عن طريق «الأسباب الطبيعية» ـ بما في ذلك بالطبع أفعالهم الخاصة؟ إن الإيمان بأن جميع الأحداث ترجع إلى الأسباب الطبيعية، وأن اللّه لا علاقة له بها ـ سواء اعترفنا بذلك أم لم نعترف وأنكرناه بلساننا ـ هو ببساطة جزء مما يسلم به العقل الحديث، فهو جزء من الصورة المخيلة عن العالم، وجزء من التراث الذي ندين به للعلم في القرن السابع عشر. لقد اعتدنا أن نقول إنه على حين أن فترة العصر الوسيط هي عصر الإيمان، وإن عصرنا ليس كذلك. ولا شك أن ٩٥٪ من الناس يقولون إنهم يؤمنون باللّه. لكن ذلك ليس دليلاً على ايمانهم بالدين، فمثل هذا الإيمان باللّه هو مجرد تجريد عقلي، لا يؤثر في سلوك الناس».(٤١٧)

هذا التصوير لولتر ستيس، يُعَدُّ الوجهة الخلفية الخفية للإشكالية الدائرة في عالمنا المؤمن... لا أقول هي بذاتها، وإنما خلفيتها، ذاك أن الضابطة في الجهتين تتمثل في الفصل بين الغيب والمادة، إلّا أن المستوى يختلف شدة وضعفاً... فإشكاليتهم الفصل الكلي بين عالم الغيب بما هو وعالم الشهود، وإشكاليتنا الفصل بين تجليات الغيب وعالم الشهود، أي عدم التحسس للتجليات المستمرة للغيب في واقع الحياة اليومية للإنسان... وهذه هي الإشكالية التي نحن بصدد مناقشتها على ضوء خطابنا الديني، لأنها تؤثر بشكل مباشر على حركة التفكير ونشاطه.

ولكن قبل مناقشة هذه الإشكالية، سأرمز بشكل سريع بالإجابة على الإشكالية الأوسع التي تبنّتها الفلسفة الميكانيكية وتبعها علم النفس المعاصر فيها، القائلة بعدمية الروح ـ حيث اتُّخِذَ من القول بهذه العدمية طريق لإنكار الغيب...

فقد مرّ علينا عند تحرير الإشكالية بأن سبب نشوء هذه الإشكالية ـ الميكانيكية ـ، ما اعتمده بعض علماء الغرب من تحليل تجريبي ـ مادي بحت ـ حيث وضعوا الإنسان بما هو تحدد وخلايا وأعصاب على المعمل، وحلّلوه تحليلاً مادياً، وحيث أن الروح كانت خفية، حكموا بانعدامها، ولهذا قيل بأن الإنسان مجرد آلة تتحرك، وليس له روح ولا نفس.

---

(٤١٧) الدين والعقل الحديث، د. ولتر ستيس، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

ولا شك بأن هذه الإشكالية تحتاج إلى مناقشة مستفيضة، خاصة من أهل الاختصاص المقارب لاختصاص القائلين بها... وحيث أننا لسنا في صدد التفرّغ لها مفصلاً، فسأشير مجرد اشارة إلى ملاحظة وأدعّمها بمقولات العلم المعاصر... ألا وهي أن القول بعدمية الروح إنما جاء نتيجة عمل مخبري، فقد جلس عدة من العلماء وحللوا جسم الإنسان وخرجوا بتلك النتيجة... لكن هذه النتيجة يمكن التشكيك فيها الآن ـ بل تنحيتها من المجال العلمي ـ بما توصل إليه العلم الحديث نفسه من وجود أبعاد أخرى عند الإنسان، حيث ثبت بالتحليل العلمي وجود ثمة تصدر من الإنسان لا يمكن قياسها بالتحليل المادي، وليست لها علاقة بحركة الأعضاء... وفي ذلك اشارة واضحة إلى وجود الروح...

ومن يريد المراجعة التفصيلية لهذه النتيجة، يمكن له العودة إلى كتاب **على اطلال المذهب المادي** لمحمد فريد وجدي، وكتاب **خوارق اللاشعور** للدكتور علي الوردي.

ونحن هنا ـ لاضاءة الفكرة فقط ـ سنقوم باقتباس بعض ما اقتبسه الشيخ محمد مهدي شمس الدين من كتاب **خوارق اللاشعور**، وكان من جملته ما يلي: «منذ القدم لاحظ الناس في بعض الأفراد شيئاً خارقاً للعادة، وكان ذلك الشيء هو الاطلاع على حادث وقع في مكان يبعد عن مكان الرائي بمئات الأميال، أو قراءة أفكار الآخرين الخفية، أو التنبّؤ بما سيقع لبعض الناس في الغد القريب أو البعيد.

وقد اعتبر القدماء هذه الظواهر شيئاً صادقاً ولكن لا سبيل إلى تعليله، وانتهت المسألة عند هذا الحد.

وغبرت القرون والناس يؤمنون بهذا حتى نجمت طلائع الثقافة الحديثة، فجرفت فيما جرفته من مخلّفات القرون هذه الفكرة، استناداً إلى أن الروح لا واقع لها، فلا شيء من هذا يمكن أن يكون موضع إيمان وإذعان.

ولكن ظاهرة كهذه لا يمكن أن تذهب وتنسى بمثل هذه السهولة، فليس أمراً عادياً أن يتمتع إنسان من الناس بقوى خارقة تتجاوز كل قانون علمي معروف.

وهكذا عادت هذه الظاهرة ففرضت نفسها على العلماء من جديد، وغدَتْ موضوعاً للبحث العلمي عند علماء مشهورين مشهود لهم بدقة النظر، أمثال: سير أوليفر لودج، ووليم كروكس، وألفرد رسل ولاس، وهؤلاء الثلاثة من أعضاء الجمعية العلمية الملكية. ووليم جيمس، وشارل ريشيه، وهنري سدجوك، وهانز دريش، وهنري برجسون، والدكتور ميرس، ورتشارد هودسون، وتشارلس اليوث نورثون أستاذ بجامعة هارفارد، ووليم ر. ليوبولد أستاذ

علم النفس والفلسفة في جامعة بنسلفانيا، والفلكي الفرنسي المشهور كاميل فلامريون، وتوماس هكسلي... وغيرهم، وهذا العدد في تعاظم يوماً بعد يوم.

وكانت أول خطوة جدية في سبيل التثبّت من صدق هذه الظاهرة هي تأليف جمعية المباحث النفسية في بريطانيا سنة ١٨٨٢، وقد اشترك فيها عدد جم من العلماء والفلاسفة، فأصدرت مجلة تنطق بلسانها. وكان أول رئيس انتخب لها هو البروفيسور هنري سدجوك.

وقد انتهجت هذه الجمعية في بحثها طريقة جمع الوثائق وفحصها، فإذا سمع الباحثون بشخص ما يمتلك موهبة خارقة أرسلوا إليه ملاحظين معتمدين يقومون بدراسة ما يقوم به ذلك الشخص ويضعونه تحت المراقبة الدقيقة، ثم يقدمون عنه تقريراً بما شاهدوه.

وقد كان لنجاح هذه الجمعية صداه في أنحاء العالم، فأسست لها فروع في أقطار أخرى كفرنسا وأمريكا وهولندا والدانمارك والنرويج وغيرها.

وقد اكتشف الباحثون الذين اشتملت عليهم هذه الجمعيات وغيره أن في الإنسان ملكات نفسية خارقة أهمها ثلاث: تناقل الأفكار، ورؤية الأشياء من وراء حاجز أو عن بُعد، والتنبؤ.

وقد تعزى إصابة الإنسانة في التنبؤ إلى الصدفة، ولكن جميعات المباحث النفسية أثبتت كذب هذه الدوى بصورة قاطعة، فقد أثبت السير أوليفر لودج عضو جميعة المباحث النفسية البريطانية والعالم الطبيعي المشهور، أن قدرة الإنسان على التنبؤ أعلى جداً من مستوى الصدفة حسب قانون الاحتمالات.

وعلى أثر اطلاع البروفسور راين على حكم عجيب ذي تفاصيل عجيبة دقيقة تحقق في الخارج بحذافيره، أسس في سنة ١٩٣٠ فرعاً في جامعة ديوك في ولاية كارولينا الشمالية في أميركا لدراسة القوى النفسية دراسة مختبرية.

وقد أيّده وساعده في عمله وليم مكدوجل الباحث النفساني المشهور.

وقد اتخذ راين في بحثه طريقاً غير طريق جمعيات المباحث النفسية، فبينما كانت تلك الجمعيات تهتم بذوي المواهب الخارقة وحدهم اهتم هو بفحص الفرد العادي لمعرفة مقدار ما لديه من قوى خارقة. وقد أثبتت التجارب المتعددة التي أجراها راين وغيره، أن الإنسان يملك في الغالب قدرة على الحدس بمعدّل يفوق معدل الصدفة قليلاً أو كثيراً.

وذلك ما أثبته اختبار جامعة «كولورادو» الذي أُجري على ثلاثمائة شخص.

وقد أثارت تجارب راين ضجة كبيرة في الأوساط العلمية، حتى لقد حاول بعض

الباحثين أن يجري تجاربه سراً مخافة أن ينفضح أمره بين زملائه فيكون موضع السخرية منهم.

ويروي راين أن أحد الباحثين في أميركا توصل في تجاربه إلى نتائج هامة، ولكنه امتنع عن نشرها وقال: إن عائلتي تريد طعاماً. أي أنه يخشى نشر أبحاثه فتعزله الجامعة التي يعمل فيها وتبقى عائلته بغير طعام.

وقد كان من آثار هذه الضجة أن اجتمع مؤتمر الإحصاء في أميركا وناقش الناحية الإحصائية من أبحاث راين، ثم أذاع البلاغ التالي:

«إن أبحاث راين لها ناحيتان: تجريبية وإحصائية. فالرياضيون لا يستطيعون أن يقولوا شيئاً عن الجانب التجريبي منها. أما الناحية الإحصائية، فقد أظهرتْ الأبحاث الرياضية الحديثة أن التحليل الإحصائي فيها صحيح. وإذا كان من الممكن أن تهاجم أبحاث راين فإنها ينبغي أن تهاجم من ناحية غير الناحية الرياضية.

ويظهر أن الرأي العلمي أخذ يتجه حديثاً إلى الاعتراف بحقيقة هذه القوى الخارقة، وقد أدلى البروفيسور تولس أستاذ علم النفس بجامعة كمبردج ببيان في هذا الصدد قال فيه:

«إن هذه الظاهرة يجب أن تعتبر حقيقة ثابتة كأية حقيقة أخرى توصّل إليها البحث العلمي، فلنترك إذاً أمر البرهنة على وجودها في سبيل إقناع المرتابين، ولنتوجه عوض ذلك نحو الاستمرار على دراستها بقدر الإمكان، فإننا باطلاعنا على طبيعتها اطلاعاً أوفى نجد الصعوبات التي تكتنف التصديق بوجودها قد قلّت إلى حد بعيد»[٤١٨].

ويمكن أن نضيف إلى هذا الاقتباس أيضاف للتدليل على تهافت الفلسفة الميكانيكية، ولاثبات واقعية الروح ومن خلالها الغيب... ما ثبت عند نموذج آخر من العلماء وهم علماء الفيزياء والكيمياء، فقد ذكر هاشم صالح في كتابه **العلم والايمان في الغرب الحديث**، أنه «في بداية القرن التاسع عشر كان العالم الفرنسي «بلاس» يعتقد بامكانية اكتشاف كل قوانين الكون بشكل حتمي مؤكد. وقد تبنّت المرحلة الوضعية وجهة النظر هذه وقالت بأن العلم سوف يتوصل يوماً إلى تفسير كل شيء، لأن كل شيء محكوم بقوانين فيزيائية وكيميائية معينة، ويكفي أن نكشف عن هذه القوانين أو نتوصل إلى بلورتها لكي نفهم كل شيء. ثم جاءت اكتشافات القرن العشرين لكي تقلب كل هذه التوقعات والمنظورات. فبعد أن ظهرتْ الفيزياء الدقيقة جداً، تغيّرتْ نظرتنا للمادة والواقع. فكلما قسمنا الواقع أو

---

(٤١٨) مجلة المعارج، مصدر سابق.

«المادة» إلى أجزاء مصغرة كلما توصلنا إلى ذرات دقيقة أكثر فأكثر حتى نتوصل في نهاية المطاف إلى اللاشيء تقريباً، إلى شيء يشبه الطاقة أو الأثير المتموّج في الهواء. بمعنى آخر فإن الفيزياء الحديثة أثبتت بأن المادة تتحول في نهاية المطاف إلى لا مادة، أي إلى روح. ولهذا استنتج بعضهم أن الأولوية هي للروح لا للمادة. وهكذا نتوصل في نهاية المطاف إلى ما دعاه الفلاسفة بالواقع في ذاته أو بجوهر الواقع. ولكننا نعرف عندئذ أن هذا الجوهر المكنون الذي طالما بحث عنه العلماء والفلاسفة لا يمكن القبض عليه إلّا بشكل جزئي، لذلك أن بعضه يبقى محجوباً عنا ولا يمكن لأي علم أن يتوصل إليه. هنا يقف العلم خاسئاً حسيراً. هنا يصطدم بالباب الموصد الذي لا يمكنه فتحه: إنه الباب المؤدي إلى جوهر الجواهر، إلى حقيقة الحقائق، إلى اللّه عز وجل، ولا يمكن للعلم أن يتوصل إليه أبداً... ولا يمكن التوصل إلى هذا العالم المحجوب، إلى عالم الغيب، إلّا عن طريق الإيمان والوحي الذي أوحى به اللّه لأنبيائه وفي خاتمتهم نبينا محمد (ص).

إن هذه النتيجة العلمية يمكنها الوقوف بثبات أمام الفلسفة الميكانيكية، وإيقاف زحفها... لأن قائليها ـ النتيجة تلك ـ من جنس القائلين بهذه الفلسفة.

هذا ما أردتُ الترميز إليه في سياق الإجابة على الإشكالية الأوسع المتعلقة باتصال الغيب بعالم الشهود... وأما التفصيل فيمكن إيكاله إلى محله... وبعد كل ذلك ينبغي لنا الآن أن نتوجه لمعالجة الإشكالية الأساسية التي عقد البحث لها.

والإشكالية الأساسية تتلخّص في الفتور النفسي واللاتقبّل العقلي الذي يعتري الإنسان تجاه حقائق وتجليات الغيب... أي النظر إلى الغيب نظرة محدودة، لا تتجاوز التعرّف والاعتراف ببعض نظرياته وبصورة جامدة لا متحركة، وكأن الغيب متراكم نظري فقط وليس واقعاً وتجيات حقيقية... ولا شك أن هذه نظرة قاصرة بل خاطئة في فهم الغيب، لهذا لا بد أن نقف عند هذا التساؤل وهو «كيف نفهم الغيب؟»... ونحاول الإجابة عليه من خلال الغيب نفسه، لأننا نريد أن نعرف بصورة واضحة كيف عرّف الغيبُ نفسَه، وكيف أراد لنا أن نعرفه.

**الغيب في الخطاب الديني** ما هو الغيب وكيف نفهمه؟

هل هو مجموعة نظريات جامدة، أو تجليات واقعية مستمرة؟

وما هو موقف الإنسان منه، هل هو المعرفة المجرّدة، أم الايمان والتسليم؟

متى نفهم الغيب لا بد أن نتأمل في كيفية عرضه في الخطاب الديني. إن الخطاب

الديني والقرآن على وجه الخصوص عرض الغيب في صفات ثلاث، الأولى تحريضية، والثانية وصفية، والثالثة مؤدّى ونتيجة. وتشخيص هذا العرض مهم جداً لمن أراد أن يفهم الغيب، إذ من خلاله يتسنى له فهم حقيقة الغيب، ومعرفة مسؤولية الإنسان الحقيقية تجاهه.

في خصوص الصفة الأولى، التحريضية، نجد الآيات القرآنية أولتْ أهمية كبيرة للغيب، بل قد يلحظ بأن الأهمية التي أُعطيتْ للغيب تفوق بكثير ما أعطي للشهود والواقع، وكأن في ذلك إشعاراً إلى أن الحقيقة الأساسية الأكثر أهمية هي الغيب وليس الشهود، وذلك بخلاف ما قد يتصوّر الإنسان في كثير من الأحيان.

إذ قد يتصوّر البعض بأن الشهود هو المرتكز الأساسي والغيب لا أهمية له، وقد يتصوّر آخر أيضاً ـ وهذا أخف من سابقه ـ أن الغيب له حضور وتأثير لكن المرتكز الأساسي والأولوية للشهود. ولكن كلا هذين التصوّرين محل إشكال ونظر، وذلك أن المرتكز هو الغيب وله الأولوية، والشهود حالة عارضة. هذا تماماً ما يلحظ في الخطاب القرآني، سواء من حيث التحدّث عن كبرى الغيب، كالنسبة بين الغيب والشهود، أو من خلال التحدث عن مصداق من مصاديقه، كالنسبة بين الموت والحياة وما أشبه. ففي كلا الحالتين ـ الكبروية والصغروية ـ يظهر للغيب الأولوية.

ففي كبرى الغيب نجد الآيات القرآنية المباركة، ما إن تمر على موقف يذكر فيه الغيب والشهود إلّا وتقدّم الأول على الثاني، لدرجة لا يوجد آية واحدة في كل القرآن قدّم فيها الشهود على الغيب، فالغيب دائماً هو المقدم. ولا يخفى على المتتبع لطريقة العرض القرآني ما في التقديم والتأخير من أهمية، فتقديم أي شيء على آخر في القرآن دليل على الأهمية والأولوية، كما هو تماماً شأن تقديم طاعة اللّه سبحانه وتعالى على طاعة النبي (ص)، وطاعة النبي (ص) على طاعة الولي في قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...»[٤١٩]. فحيث إن طاعة اللّه سبحانه أهم من طاعة النبي (ص)، وإن كانت الثانية تقود إلى الأولى إلّا أنها ليست في عرض واحد معها وإنما بينهما ترتّب وطولية ـ، قدّمتْ الآية الطاعة الأولى على الثانية. ولا يمكن أبداً أن نتصوّر تقديم طاعة النبي (ع) على طاعة اللّه سبحانه وتعالى مع العلم بأهمية طاعة اللّه سبحانه وأولويتها. ولذا فان في القرآن كله لا توجد آية واحدة تُقدِّم طاعة الرسول (ص) على طاعة اللّه سبحانه وتعالى.

وهكذا هو الشأن في كل أمرين بينهما علاقة طولية، بأن كان أحدهما مقدّماً على الآخر

(٤١٩) النساء: ٥٩.

ويفوقه أهميّةً. فبمجرد أن يُقدّم أمرٌ على آخر في القرآن فذاك إشعار بأهميته. وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ في كل المحطات القرآنية التي ذُكِرَ فيها الغيب والشهود، قُدِّم الأول على الثاني، وذلك لإشعار القارىء بأهمية الأول وتقدّمه على الثاني في كل شيء. كما في قوله تعالى: «عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير»(٤٢٠). «وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون»(٤٢١). «عالم الغيب والشهادة فتعالى عمّا يشركون»(٤٢٢).

وبهذه الطريقة جاء ذكر الغيب والشهود في بقية الآيات. وعليه فإن الغيب له الأولوية على الشهود وأهم منه في كل شيء، وذلك مقتضى الإطلاق في الآيات. ففي الآيات يظهر أن الغيب مقدّم على الشهود، ولا توجد قرينة داخلية أو خارجية تصرف ذلك الاطلاق عن إطلاقه وتقيده ببعض الموارد، فيكون بذلك التقدم والأهمية في كل شيء.

هذا في خصوص كبرى الغيب والشهود، كبرى الماورائيات والواقعيات، تكون الأولى دائماً مقدمة وأهم. وكذلك الحال في المصاديق المنشورة بكثافة في ثنايا القرآن الكريم، فكلما ورد مصداق غيبي بإزاء مصداق واقعي، قُدِّم الأول على الثاني، وفي بعض الحالات إذا اقتضى السياق أو المورد ذِكْر الثاني، فإن الآيات أيضاً لا تدعه مهملاً وإنما تردفه بذكر ما يرادفه من الأول وهو الغيب، وذلك كيلا يتوقف عقل الإنسان عند مجرد الشهود. نلاحظ ذلك في العديد من المصاديق، كالموت والحياة، وكالدنيا والآخرة بما هما كذلك، وكالنعيم الدنيوي والنعيم الأخروي، وما إلى ذلك من المصاديق التي لا تخلو سورة من ذكر بعضٍ منها. ففي الموت والحياة، نلاحظ أن الآيات إذا تعرّضت لهما بما هما كمفهومين متناقضين، تقدّم دائماً الموت على الحياة، كما في قوله تعالى: «الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً»(٤٢٣).

فمع أن الحياة لا شك خُلِقَتْ قبل الموت ـ ولا أقصد بذلك خلق الوجود قبل العدم، إذ على اعتبار أن العدم والوجود كلاً منهما مخلوق فلا بد أن يكون العدم سابقاً على الوجود في الخلق، لكن العدم غير الموت، فالموت لا بد أن يسبقه حياة حيث يحيا الإنسان ثم يموت، وقبل أن يحيا لم يكن ميتاً وإنما كان عدماً. فالموت شيء والعدم شيء آخر، ولهذا

---

(٤٢٠) الأنعام: ٧٣.

(٤٢١) التوبة: ١٠٥.

(٤٢٢) المؤمنون: ٩٢.

(٤٢٣) الملك: ٢.

فإن الميت لا يعد معدوماً أو عدماً وإنما هو موجود في علم اللّه سبحانه وتعالى لكنه ميت، ومن هذه الحيثية أطلقت الآيات الحياة على الشهداء واعتبرتهم أحياء «أحياء عند ربهم يرزقون»[٤٢٤]. وإن كانت هذه الآية خاصة بالشهيد ـ، مع ذلك نجد الآية تقدِّم ذكر الموت على الحياة، ولا شك أن ذلك لإشعار القارىء للقرآن بحقيقة الموت والحياة وأن الأولوية للحقيقة الأولى، ومقتضى ذلك الاستعداد للمجيء الحتمي إلى الموت، إذ كما يشعر الإنسان بيقين أن الحياة موجودة، عليه أيضاً أن يتيقن من مجيء الموت بنفس المستوى بل أكثر، لأن الموت أبرز وأكثر تأكيداً وأهمية، ولهذا ذُيِّلَتْ الآية بقوله تعالى **«ليبلوكم أيكم أحسن عملاً». فالموت ـ وهو مصداق من مصاديق الغيب ـ أكثر أهمية من** الحياة ـ وهي مصداق من مصاديق الشهود والواقع ـ كما في هذه الآية المباركة، وكما في آيات أخرى منها قوله تعالى: «... ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً»[٤٢٥]. هذا إذا تعرّضت الآيات القرآنية إلى الموت والحياة بصفتهما مفهومَين متناقضَين، فتقدم الأولى على الثاني للأهمية والأولوية.

وقد يفرض السياق أو طبيعة المورد أن تُذكر عملية الاحياء ـ وليس مفهوم الحياة ـ بارزة بحيث يكون المعنى موجهاً لها، وفي هذه الحالة أيضاً ما إن تُذكر الحياة إلّا ويُذْكَر الموت مباشرة، كما في قوله تعالى: «واللّه يحيي ويميت واللّه بما تعملون بصير»[٤٢٦]. «لا إله إلّا اللّه هو يحيي ويميت فآمنوا باللّه ورسوله»[٤٢٧].

وذاك كي لا يقتصر الإنسان على الاهتمام بالحياة وما فيها من روائع وجماليات، وإنما ليمدّ نظره إلى أفقٍ أوسع، إلى ما وراء الحياة من حقائق غيبية أولها الموت. وهذا أسلوب يستخدم للتأكيد على أهمية حقيقة ما وهي الموت هنا، أو للفت الانتباه إلى حقيقة الأمر الأول وهو الحياة وأنه فان وليس مطلقاً، وبالتالي ينبغي التعامل معه بلحاظ ما بعده، فيكون ما بعده أيضاً أهم.

هذا بخصوص مصداق من مصاديق الغيب، وهناك غيره كالدنيا ـ كمصداق للشهود ـ والآخرة ـ كمصداق للغيب ـ وفيهما يظهر التمييز في الأهمية إذ إن الآيات باستمرار تعطي المكانة الحقيقية للآخرة ونعيمها، لا الدنيا وما فيها من جماليات، بل إنها طالما تصف

---

(٤٢٤) آل عمران: ١٦٩.

(٤٢٥) الفرقان: ٣.

(٤٢٦) آل عمران: ١٥٦.

(٤٢٧) الأعراف: ١٥٨.

جمال الدنيا بصورة تحقيرية وترفع من شأن جمال الآخرة، وتدفع الإنسان بشكل صريح لعقد الآمال على الثانية لا الأولى. وفي ذلك يقول تعالى؛ «زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا واللّه عنده حسن المآب، قل أؤنبئكم بخير من ذلك للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهّرة ورضوان من اللّه واللّه بصير بالعباد»[٤٢٨]... «اللّه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلّا متاع»[٤٢٩]. وآيات أخرى يمتلىء بها القرآن الكريم. وكلها يظهر منها بجلاء إعلاءٌ لشأن هذه الحقيقة الغيبية المهمة وهي الآخرة، على الحقيقة الواقعية البسيطة وهي الدنيا.

ومن المصاديق أيضاً مقارنة العلم المشهود بالعلم الغائب الذي لم يُطلع عليه الإنسان. كقوله تعالى: «وما أُوتيتم من العلم إلّا قليلاً»[٤٣٠]. «ذلك مبلغهم من العلم»[٤٣١]. «قل إنما العلم عند اللّه»[٤٣٢]. فكل ما يطلع عليه الإنسان من علوم ومعارف، رغم عظمتها ومكانتها إلّا أنها لا تُعَدُّ شيئاً أمام ما لم يُطْلَع عليه، ولذلك وُصف علم الإنسان بالقلة «إلّا قليلاً»، بل إن هذا العلم القليل والموجود عند الإنسان، يصبح وكأنه عدمٌ أمام العلم الإلهي. فالعلم إنما هو عند اللّه سبحانه وتعالى. وأداة الحصر في الآية، «إنما» تفيد ذلك. فما يجهل الإنسان من حقائق وأمور ـ وهو الغيب ـ أسمى وأعظم مما يعلم ـ وهو الواقع ـ.

من ذلك كله نلاحظ كيف أن القرآن الكريم يعرض الغيب في الصف الأول «التحريضية»، حيث يضعه في مكانة أسمى من الشهود سواء في الحديث عن كبرى الغيب أو في الحديث عن مصاديقه الكثيرة. وبذلك فهو يحرّض العقل والعاقل على التمسك به والاستناد إليه وعدم الاكتفاء بالشهود.

بعد ذلك يأتي مجال العرض القرآني للغيب في الصفة الثانية وهي الصفة «الوصفية». إذ بعد أن عرفنا مكانة الغيب وأهميته، لا بد أن نعرف ما هو الغيب. فالقرآن يتحدث عنه تارة بشكل مطلق، بدون أن يوضح شيئاً من مصاديقه، وتارة يرمز إلى بعض المصاديق في مواقع

---

(٤٢٨) آل عمران: ١٤.

(٤٢٩) الرعد: ٢٦.

(٤٣٠) الاسراء: ٨٥.

(٤٣١) النجم: ٣٠.

(٤٣٢) الملك: ٢٦.

متباعدة، وتارة أخرى يؤكد عليه في موارد خاصة إما في سياق المدح أو الذم. ونحن نحتاج إلى جمع كل ذلك وغيره كي نخرج بصورة واضحة للغيب، ونعرف ـ على وجه الخصوص ـ هل أن الغيب حقائق جامدة أم متحركة، وهل أن الغيب مجموعة نظريات منفصلة عن الواقع أم لها تجليات مستمرة؟.

بكلمة واحدة أُصدِّر هذا العرض، وهي أنه لا مناص لنا من الالتزام بالقول بحركية الغيب للضرورة الدينية وللواقع الملموس، إذ إن جمود الغيب لا يعني إلّا انحسار القدرة الالهية وتوقفها وإنعزالها عن الحياة، وحركية الغيب تعني دوام الحاكمية الإلهية على الكون ولا محدودية القدرة.

ولا شك أننا ـ بحكم الضرورة الدينية ـ لا نلتزم إلّا بالثاني، فالقدرة الإلهية تستوعب كل شؤون الحياة، فليست متوقفة ولا محدودة بإطار يضيّقها ويقيّدها ـ وهذا بحث كلامي لسنا في صدده ـ. والحاكمية المستمرة والقدرة النافذة، تعنيان إمكان التدخل الغيبي في كل لحظة وشتى الصور، إذ إن اللّه سبحانه وتعالى بعدما خلقنا لم يتركنا، وإنما أبقانا تحت نظره يراقبنا ويرعانا لحظة بلحظة. وهكذا نفهم الغيب، فهو في حركة مستمرة وتفاعل متواصل مع الحياة لا ينفك عنها لحظة واحدة. ولذلك فهو يتجلّى بين الحين والآخر بشكل ملموس. وبهذه الكيفية وصف القرآن الغيب. فالعرض والوصف القرآني للغيب، لا يقتصر على البعد النظري وإنما يتجاوز ذلك إلى البعد التطبيقي، الذي يعني معقولية وفعلية التجلي اليومي للغيب بصور وكيفيات عديدة. وقد استنتجنا ذلك من جهتين.

الجهة الأولى: تعريض الآيات القرآنية بالمؤمنين في موارد عديدة. فمع أن المؤمنين بما هم كذلك لا شبهة في أنهم يعتقدون نظرياً بقيم الغيب، وإلّا لم يكونوا مؤمنين أصلاً، لكن مع ذلك نجد أن القرآن نقدهم مرات عديدة في بعض المواقف المرتبطة بالغيب. وذلك يعني أن الغيب ليس مجرد نظرية عابرة وجامدة وإنما لا بد من تطبيقها في كل حين واستحضارها في كل واقعة. فحين غفل المؤمنون المعتقدون بالغيب نظرياً عنه في بعض تعاملاتهم التفصيلية ـ وليس الكلية فقط ـ، وبنوا على خلافه في اتخاذهم للمواقف العملية والنفسية أيضاً، فقد انتقدهم القرآن الكريم نقداً لاذعاً وأشكل عليهم بأنهم لا يفهمون حقيقة الغيب ولا يجسدونه في حياتهم.

ومن النماذج القرآنية في هذا الخصوص، ما عقّبت به الآيات في مطلع سورة الروم على الموقف النفسي للمؤمنين والمشركين، حيث حَزُنَ المؤمنون ولعل بعضهم أُصيب بخيبة أمل واعتراه بعض الحزن وتساءل باستغراب ـ وكان ينبغي أن لا يحدث ذلك من المؤمنين

ـ عندما هُزِمَتْ الروم وهم أصحاب رسالة من قبل الفرس الوثنيين. وأما المشركون فقد استبشروا بذلك معتبرينه مقدمة لتفوّقهم على المسلمين. فحينما كان المسلمون في مكة المكرّمة «روى التاريخ أن حرباً طاحنة دارت رحاها خلال ٢٤ عاماً بين الفرس والروم بين السنين (٦٠٤/ ٦٢٨) وهاجم القائدان الفارسيان «شهر براز» و «شاهين» الأراضي المستعمرة للروم، واحتلت القوات الفارسية الشامات ومصر وآسيا الصغرى، وكان ذلك حوالى السنة السابعة من بعثة الرسول (ص)»[٤٣٣]. وعندها حَزِنَ المسلمون حزناً شديداً، وتساءلوا كيف أن أمةً صاحبة رسالة تُهْزَم من قبل أمة كافرة. وكأن هذا تساؤل حول قدرة الغيب على التدخل في صالح المؤمنين ـ وكان ذلك مفاد موقف المشركين أيضاً ـ، فنقدهم القرآن ووصفهم جميعاً بالقصور في فهم معادلة الغيب، وبيّن بأنها معادلة حاكمة ونافذة، وأنها لا تُقيّم. بهذه المنهجية، إذ إن للّه في خلقه شؤوناً، فقد يشاء الغلبة للمؤمنين وقد لا يشاء وكل ذلك راجعٌ لِحِكَم لا يعلمها إلّا هو سبحانه. يقول تعالى في تعقيبه على هذه الحادثة: ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾[٤٣٤]. فهم يدركون الأمور الواقعية والمشهودة، وأما الماورائيات التي تتحكم في تلك الأمور فغالباً ما لا يفقهونها ولهذا استخدمت الآية المباركة أداة التبعيض «من» وذلك إشارة إلى أنهم يعلمون بعض الحقائق الموجودة في الحياة وهي الظواهر الملموسة، وأما بقية الحقائق الخفية والغيبية فلا يلتفتون إليها، وهذه خلفية موقفهم السلبي، ولو أن نظرتهم كانت شمولية تستوعب الظواهر والمغيّبات لكان موقفهم سليماً ولأيقنوا بالقدرة الغيبية على التدخل والحسم لصالح المؤمنين في الوقت المناسب. فهذا نموذج ـ ويوجد كثير غيره ـ، انتقدت فيه الآيات المباركة من يتصوّر جمود الغيب وعدم تأثيره المباشر في الحياة ولو على المستوى النفسي فقط، ومنه يظهر لنا أن الغيب حقائق نظرية وتجليات واقعية أيضاً يمكن توقّعها في كل حين.

الجهة الثانية: عرض تطبيقات فعلية للتجلي الغيبي. فقد أورد القرآن الكريم موارد كثيرة لتدخل الغيب في حياة الإنسان، وذلك لإشعار الإنسان المؤمن بالوجود المستمر للغيب وبإمكانية تجليه في كل حين، وبالتالي إشعاره بأن الغيب ملازم له كظله.

ومن ذلك تدخل الغيب في اللحظات الحاسمة التي تمر على الإنسان، وتدخله في الحفظ وفي الأرزاق وما أشبه، من الموارد الكثيرة جداً التي تمتلىء بها صفحات القرآن

---

(٤٣٣) تفسير من هدى القرآن، السيد محمد تقي المدرسي، ج ١٠، ص ١٤. نقلاً عن تفسير الأمثل.

(٤٣٤) الروم: ٧.

الكريم، تدخلاً مباشراً ملحوظاً. فحين ننظر بإمعان في القرآن الكريم نجد أنه يُصرِّح مرات ومرات بتدخل الغيب المباشر لقلب المعادلة لصالح الإنسان المؤمن في اللحظات الحاسمة وأوقات الحرج والضيق، كما حدث تماماً للمسلمين في بدر حيث قال تعالى: «ولقد نصركم اللّه ببدر وأنتم أذلة فاتقوا اللّه لعلكم تشكرون، إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين، بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسوِّمين، وما جعله اللّه إلّا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلّا من عند اللّه العزيز الحكيم»(٤٣٥).

فحين كان المسلمون في وضع حرج من حيث الضعف العددي والقوة العسكرية «وأنتم أذلة»، تدخل الغيب بشكل صريح لحسم الأمر لصالح المسلمين «ولقد نصركم اللّه»... لهذا ورد في تفسير «البرهان» عن «ابن شهر آشوب»: قال النبي (ص) في العريش: اللهم إنك إن تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد بعد هذا اليوم فنزل: «إذ تستغيثون ربكم» فخرج يقول: سيهزم الجمع ويولون الدبر فأيده اللّه بخمسة آلاف من الملائكة مسوِّمين، وكثرهم في أعين المشركين، وقلل المشركين في أعينهم فنزل: «وهم بالعدوة القصوى» من الوادي خلف العقنقل والنبي (ص) بالعدوة الدنيا عند القليب»(٤٣٦).

وأيّد ذلك ما ورد في رواية مفصلة عن «ابن اسحاق عن عكرمة عن عبداللّه بن العباس أن أبا رافع مولى رسول اللّه (ص) قال في حديث طويل في شأن استفسار أبي لهب من أبي سفيان بن الحارث بن عبدالمطلب عما جرى في بدر فأجاب أبو سفيان هذا قائلاً: لا شيء واللّه ما كان، إلّا أنا لقيناهم فمنحناهم أكتافنا يقتلون ويأسرون كيف شاؤوا، وأيم اللّه مع ذلك ما لمت الناس لقينا رجالاً بيضاً على خيل بلق بين السماء والأرض لا يقوم لهم شيء»(٤٣٧)... ففي هذه الموارد تجلى الغيب بشكل صريح لرفع الحرج عن الإنسان في لحظة حاسمة. وفي القرآن الكريم موارد عديدة جداً من هذا القبيل.

ومن التجليات الأخرى للغيب «الحفظ» وهو الرعاية الإلهية المستمرة للإنسان من حيث لا يشعر، والتي أشير إليها في القرآن الكريم نظرياً وعملياً، فأما نظرياً قوله تعالى: «إن كل نفس لما عليها حافظ»(٤٣٨). وجاء مؤيداً لذلك ما ورد في سفينة البحار عن العلوي (ع):

---

(٤٣٥) آل عمران: ١٢٣ ـ ١٢٦.

(٤٣٦) تفسير الميزان، ج ٩، ص ٢٣.

(٤٣٧) سيرة المصطفى نظرة جديدة، هاشم معروف الحسيني، ص ٣٥٦.

(٤٣٨) الطارق: ٤.

«ليس أحدٌ من الناس إلّا ومعه ملائكة حفظة يحفظونه»[٤٣٩].

وأما عملياً فهي مواقف كثيرة أُشير إليها في القرآن الكريم، كانت الرعاية الإلهية فيها ملازمة للإنسان، كالرعاية الإلهية التي شملت نبي اللّه موسى (ع) في طفولته، حيث قال تعالى: «ولقد مننّا عليك مرة أخرى، إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى، أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي وعدو له وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني، إذ تمشي أختك فتقول هل أدلكم على من يكفله فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن وقتلت نفساً فنجيناك من الغم وفتنّاك فتونا...»[٤٤٠].

هكذا تكون الرعاية الإلهية، وهي تجلي غيبي واضح، لأن الرعاية تعني أن الغيب حاضر باستمرار حضوراً عملياً ومرافقاً للإنسان في كل حين.

ومن التجليات أيضاً «الرعاية في الرزق»، حيث أن اللّه سبحانه وتعالى يتكفل برزق الإنسان طوال حياته بالرغم من عدم شعوره ـ أي الإنسان ـ بذلك ولهذا فإن رزق الإنسان يأتيه من حيث لا يحتسب لا من حيث يحتسب، يقول تعالى: «ومن يتق اللّه يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب»[٤٤١]. فهناك عوامل غيبية ترافق الإنسان وتدفعه إلى رزقه، والإنسان مطالب أن يلتفت إلى تلك العوامل. وهذا هو السر ـ كما جاء في الروايات ـ في جعل رزق الإنسان من حيث لا يحتسب. فقد ورد عن الإمام الصادق (ع): «إن اللّه جعل أرزاق المؤمنين من حيث لا يحتسبون، وذلك أن العبد إذا لم يعرف وجه رزقه كثر دعاؤه»[٤٤٢].

هذا مصداق لعدم الاحتساب وهو تدخل الغيب في إيصال الرزق للإنسان، وهناك مصداق آخر وهو الرعاية للرزق والمحافظة عليه «أي البركة»، من حيث لا يشعر ولا يحتسب الإنسان، كما جاء في رواية أخرى عن الصادق (ع) في تفسير قوله تعالى: «ويرزقه من حيث لا يحتسب» أي: يبارك فيما آتاه»[٤٤٣].

وكلا المصداقين يدلان على مدى التدخل الغيبي في تقدير رزق الإنسان في الحياة، وهذا تماماً ما نبّه إليه رسول اللّه (ص) في رواية: «لو أنكم تتوكلون على اللّه حق توكله

---

(٤٣٩) سفينة البحار، الشيخ عباس القمي، ج ٢، ص ٢٨٠.

(٤٤٠) طه: ٣٧ ـ ٤٠.

(٤٤١) الطلاق: ٢ ـ ٣.

(٤٤٢) بحار الأنوار، ج ١٠٣، ص ٣٦.

(٤٤٣) نور الثقلين، ج ٥، ص ٣٥٧.

لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً»[٤٤٤].

وتدخّل الغيب بهذه الصورة في تقدير رزق الإنسان، يكشف لنا عن الاستمرارية الفعلية والعملية للغيب في حياة الإنسان اليومية، لأن تقدير الرزق ـ كما هو الحفظ ـ يعني الملازمة المستمرة للإنسان في كل لحظات حياته.

وهكذا هو شأن الغيب في موارد عديدة أكثر من هذه الثلاثة المذكورة. إذاً فالغيب له تجليات واقعية في حياة الإنسان وله حضور تام في التأثير على مسيرته فيها. وهكذا يعرض القرآن الكريم الغيب في الجهة الثانية وهي الجهة الوصفية.

أي أن القرآن يصف الغيب بأنه عبارة عن نظريات متحركة يمكن أن تتجلى في الحياة في كل حين، وحقائق فعلية تلازم الإنسان في مسيرته فتؤثر عليه سلباً وايجاباً، وليست مجرد نظريات جامدة لا تتفاعل مع الحياة. وذلك لأن الأصل هو الغيب وليس المادة والواقع، بل الواقع إنما هو مظهر من مظاهر الغيب، وبالتالي فهو ينفعل به انفعالاً تاماً في صور وممارسات عديدة.

ثم وبعد أن عرض القرآن الغيب في تينك الصفتين التحريضية والوصفية، وأدركنا من خلال ذلك أهمية الغيب وتقدمه على الواقع رتبة، وعرفنا حقيقته وأنه متحرك لا جامد، جاء دور العرض في الصفة الثالثة وهي «المؤدّى والنتيجة»، ومن خلالها يجيب القرآن على السؤال المتبقي والمهم وهو الخاص بموقف الإنسان من الغيب. إذ إن العرض السابق إنما هو عرض طريقي، غرضه الوصول إلى نتيجة مهمة وهي: «كيف يجب على الإنسان أن ينظر للغيب ويتعامل معه؟». ما هو تكليفه تجاه هذه الحقيقة المهمة؟

إن النتيجة لُخِّصَتْ في آية واحدة من سورة البقرة، وهي نتيجة بسيطة وليست مركبة، مع ذلك فقد تكفّل القرآن كله بشرحها وإيجاد مصاديق واضحة لها، وتعرض مفصلاً لعوائقها النفسية والاجتماعية مع إيضاح العلاج المناسب لتلك العوائق، وكل ذلك لأهميتها. وتلك النتيجة هي «الايمان» حيث قال تعالى: «الذين يؤمنون بالغيب...»[٤٤٥]. فالمطلوب هو الايمان والتسليم العملي للغيب، إيمان على مستوى النظرية وعلى مستوى التطبيق، حيث إن الإيمان بالغيب بما هو لا ينفك عن الإيمان بتجلياته الواقعية. فالإيمان بهذا المستوى هو المطلوب وليس مجرّد التعرّف، بأن يبقى الغيب قضية معرفية مجرّدة كسائر المعرفيات القابلة للمناقشة والرد.

---

(٤٤٤) بحار الانوار، ج ٧١، ص ١٥١.

(٤٤٥) البقرة: ٣.

إذ قد يتصور البعض بأن التعرّف المجرّد يكفي في التعامل مع الغيب، بأن يطلع الإنسان عليه ويضعه في حسبانه بدون أي التزام أو مسؤولية تجاهه، وبالتالي من حقه أن يتصرف فيه توسعة وتضييقاً، كما حدث عند بعض الأمم السابقة، حيث أظهر البعض منها الاعتراف النسبي بالغيب، لكن بدون أن يتحملوا أي مسؤولية تجاهه، وإنما تصرّفوا فيه حسب ما تمليه عليهم أهواؤهم، كبني إسرائيل الذين أتعبوا أنبياءهم (ع) بكثرة شروطهم وتعللاتهم، وكالذين اتخذوا الأحجار آلهة يعبدونها لتقربهم إلى اللّه سبحانه وتعالى زلفى. ليس ذلك هو المطلوب، وإنما المطلوب هو الإيمان بالغيب بكل ما تحمل كلمة الغيب من معنى.

ولا شك أن هذا الإيمان فيه شيء مما يثير الانتباه، وذلكك لتعلّق هذا الايمان بقضيتين مهمتين، الأول خاصة باحتجاب الغيب وعدم ظهوره التفصيلي، والثانية خاصة بمستوى الايمان المطلوب. وكلا القضيتين إذا اتحدتا مع بعضهما شكلتا الصورة الحقيقية للإنسان العاقل والمثقف.

فأما الأولى فهي أن اللّه سبحانه وتعالى عجّز الإنسان عن أن يفهم شيئاً من الغيب، إلّا إذا أطلعه هو عليه. فالغيب مستور عن الإنسان كلياً، وهو من مختصات اللّه سبحانه وتعالى، إلّا إذا اقتضت المشيئة الإلهية الإفصاح عن بعض الحقائق لأشخاص معينين ولحِكَم خاصة. وقد نبه الباري جل وعلا الإنسان إلى هذه الحقيقة مرات عديدة في القرآن الكريم، فقال سبحانه: «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو...»[٤٤٦]. «وللّه غيب السماوات والأرض وإليه يرجع الأمر كله»[٤٤٧]. «قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلّا اللّه»[٤٤٨]. «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً»[٤٤٩]. فالغيب كله للّه سبحانه، نعم قد تقتضي المشيئة إظهار بعضه: «ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك»[٤٥٠]. لكن هذا المفصح عنه قليل، لقوله سبحانه «من أنباء»، وهذا تبعيض.

فمع أن الغيب مستور، لكن مع ذلك الإنسان مطالب بأن يؤمن به ولا يتنكر له بادعاءات مختلفة. وكأن ذلك امتحان العقل، إذ إن اللّه سبحانه وتعالى لو أراد أن يكشف الغيب لفعل، فلا يضره شيء، كما إن إخفاء الغيب لا ينفعه في شيء، فهو يستر الغيب لبخل ورغبة

---

(٤٤٦) الأنعام: ٥٩.

(٤٤٧) هود: ١٢٣.

(٤٤٨) النحل: ٦٥.

(٤٤٩) الجن: ٢٦.

(٤٥٠) آل عمران: ٤٤.

في استحواذه... «وما هو على الغيب بضنين»(٤٥١) فإذا كان الرسول (ص) ـ وهو المقصود في الآية ـ لا يضنّ بالغيب فكيف باللّه سبحانه وتعالى... إنه سبحانه لا يضن ويبخل بما عنده خشية من شيء أو رغبة في آخر، لكنه مع ذلك إذا ستر الغيب فإنما هو كي يمتحن عقول عباده بذلك ويميّز الصادق عن غيره. فتمييز الأمور الغيبية غير متسنٍّ لأحد، ولهذا إن جميع المحاولات التي تمت قديماً وحديثاً لتفسير القضايا الغيبية تفسيراً مادياً باءت بالفشل ولم تتجاوز حد التخمين الذي قد يكون مضحكاً في بعض الأحيان، كمحاولات تفسير العلم الإلهي وهل هو خاص بالكليات أم الجزئيات، ومحاولات تفسير حركة الجن وطبيعة تركيبتهم البيولوجية(٤٥٢). وما إلى ذلك.

إذاً مع أنه لا يمكن للإنسان الاطلاع على الغيب إلّا أنه مطالب وبتأكيد بالإيمان المطلق به، وبذلك نصّت الآية القرآنية التالية: «وما كان اللّه ليطلعكم على الغيب ولكن اللّه يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا باللّه ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم»(٤٥٣). فبالرغم من عدم إمكانكم الإطلاع على حقائق الغيب بصورة تفصيلية، إلّا أنكم مطالبون بالإيمان بها.

هذه هي القضية الأولى التي تلفت الانتباه في خصوص الايمان بالغيب، وأما القضية الثانية فهي الحد المطلوب في ذلك الإيمان... إن المطلوب هو الوصول إلى حدّ الخشية، أي أن يكون الإيمان عميقاً غير متزلزل، ويتضح ذلك من خلال اقتران الغيب بالخشية، وذلك يعني أن الايمان بالغيب يجب أن يتعمّق حتى يصل إلى مرتبة التأثر النفسي والخشوع، ولا يمكن أن يصل الإيمان إلى هذه الدرجة إلّا إذا كان صادقاً بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وكان خالياً من الشكوك والترددات. لاحظ الآيات التالية وكيف أنها ربطت بين الغيب والخشية... يقول تعالى: «إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير»(٤٥٤). «من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب»(٤٥٥). «إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب»(٤٥٦). فالايمان ينبغي أن يكون مشوباً بالخشية، وهذا تعبير عن الإيمان المطلق الذي

---

(٤٥١) التكوير: ٢٦.

(٤٥٢) راجع، حوار صحفي مع جنّي مسلم» الذي ادعى فيه كاتبه بأن الجن متكوّن من ذرات سريعة الحركة، بعكس الإنسان الذي يتكوّن من ذرّات بطيئة الحركة.

(٤٥٣) آل عمران: ١٧٩.

(٤٥٤) الملك: ١٢.

(٤٥٥) ق: ٣٣.

(٤٥٦) فاطر: ١٨.

ينعكس على النفس بصورة تامة فتتأثر إيجابياً به رغم أنها لا تدركه إدراكاً تاماً، وهذا هو مقتضى التسليم.

إذاً فالغيب حقيقة مركزية، وله حضور تام في حياتنا، ويمكن أن يكون له أثر ملحوظ في كل تصرّفات الإنسان اليومية، ويمكن التفاعل معه من خلال ممارسات عديدة خاصة إذا كانت منصوصة من قبل الشارع المقدس كالخيرة وبرامج التطهير الروحي، والتوسل بالصالحين، ومالى ذلك مما أشير لبعضه في صدر الحديث، نعم يشترط أن لا تكون تلك الممارسات أسطورية أو غلوائية وهي مرادفة لغير المنصوصة، وأعني بغير المنصوصة التي ردع عنها الشارع. والمنصوصة التي ورد فيها نص أو لم يردع عنها الشارع. وفيما يتصل بهذه الصورة من الغيب فالإنسان مطالب بالإيمان والتسليم المطلق.

هذه إذاً هي صورة الغيب في الخطاب الديني»... وإلى هنا نكتفي ونعود إلى محل الإشكال، لنقرر نتيجة وهي أن ما يظهر لدى أصحاب هذا المستوى من الإشكال من تحفظ تجاه العديد من القضايا ذات الطابع الماورائي والممارسات الغيبية قد يعبّر في كثير من الأحيان عن قصور في فهم الغيب، خاصة إذا كانت بواعثه ـ التحفظ ـ نفسية بحتة، نعم قد تكون لهذا الأمر بعض الاستثناءات وذلك فيما إذا كان منشأ التحفّظ بعض المبررات العلمية الواضحة، وكان ذلك أيضاً في بعض الموارد الخاصة لا مطلقاً، حيث إن رفض التجلي الغيبي في كل حين وفي كل مورد والذي يتبعه رفض التفاعل من قبل الإنسان مع الغيب مطلقاً، أمر مرفوض لمعقولية وإمكان كل ذلك، بل هو راجح لا محالة. لهذا فإن كثرة التحفظ تجاه الماورائيات والبرود المستمر في التعاطي معها، محل إشكال عقلي وروحي كما سأشير لذلك بإيجاز... وناتج كل ذلك أن حركة التفكير ينبغي أن تضع في اعتبارها مسألة التوازن بل التزاوج بين الغيب وعالم الشهود، كيما تعطي ثماراً فكرية صحيحة.

**دواعي الانفتاح على الغيب** إن قراءتنا لهذه الإشكالية لم تكن قراءة من وجهة دينية ـ أي لسنا في صدد توجيه اتهام ديني لأصحاب هذا الإشكال ـ، وإن كان في ظنّي أن القصور في فهم الغيب ينبىء عن قصور في فهم الدين نفسه، خاصة أن الآيات القرآنية اعتبرت أن العاقل هو الذي يرى الغيب ويسلم به ويعتمد عليه، وغيره من لا يعتمد على ذلك ويقتصر على الواقعيات البحتة، لكن مع ذلك فهذه القراءة لم تكن في هذا الاتجاه، وإنما هي في اتجاه عملي، أي تنظر إلى طبيعة الإشكالات التي تقود على العقل والروح جرّاء التغافل عن الحقائق الغيبية.

لهذا فمن المستحسن أن نشخص الأضرار العقلية .والروحية التي تهدد العقل بفعل التحفظ المستمر واللامحدود على الغيب بقصد أو بلا قصد، وفي الحين نفسه نستوضح الفوائد العقلية والروحية للإنفتاح على الغيب. ولا شك أن الفوائد والمضار هنا بينهما تقارن، إذ ما يمكن أن يكون ضرراً على فرض التحفظ يمكن أن يكون فائدة على فرض الانفتاح. فما هي تلك الفوائد والمضار في آن؟

أما ما يعود على العقل فأمران، أولهما علمنة الحقائق... إذ إن ما يمكن أن يحصل عليه الإنسان من حقائق عبر الجهد المادي الشخصي وما يسعى للوصول إليه من خلال النظر في الماديات فقط، وإن كان له قيمة وقابل للتقدير، إلّا أنه في كثير من الموارد التي يكون فيها صبغة غيبية يُعَدُّ ناقصاً وغير علمي، ولا يمكن أن يُعلمن إلّا إذا استند الإنسان إلى الغيب وسلّم بمؤديات أخباره.

لهذا لو أن الإنسان أتعب نفسه واستنفر كل طاقاته وإمكاناته، محاولاً التعرّف على الذات الإلهية ـ كما فعل بنو إسرائيل حين طلبوا من موسى (ع) أن يريهم اللّه جهرة ـ، أو التعرّف على نحو العلم التفصيلي المادي والتحليل الدقيق لا المعرفة العامة على كيفية خلق اللّه سبحانه وتعالى لهذا الكون، وكيفية اطلاعه التفصيلي على أفعال العباد ـ كما فعل بعض الأوائل من الفلاسفة المسلمين ـ، فإنه لم يحرز سوى مجموعة من الأوهام، التي تكون وبالاً على العقل والمعرفة معاً. إذ إن الإنسان لم يُؤتَ أدوات التفكير في مثل هذه الأمور الغيبية، ولا يسعه إذا أراد أن يحافظ على الحالة العلمية لعقله وتفكيره إلّا أن يُسَلِّم بما جاء به الغيب وكفى. فبالنسبة لمعرفة الذات الإلهية مثلاً الغيب لم يكشف لنا شيئاً سوى أنه عرّفنا على الخالق من خلال أسمائه وصفاته وحدد لنا مقاييس لهذه الأسماء والصفات ـ، وألزمنا بها. بل ونهانا عن التفكير خارج حدودها. فقد ورد عن رسول اللّه (ص) أنه قال: «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فإنكم لا تقدرون قدره»[٤٥٧]. وقال الإمام الصادق (ع): «إياكم والتفكر في اللّه فإن التفكر لا يزيد إلّا تيهاً، إن اللّه عز وجل لا تدركه الأبصار ولا يوصف بمقدار»[٤٥٨].

لهذا لا يمكن التعرُّف عليه ذاتاً، وإنما يُتَعرَّف عليه من خلال أسمائه وصفاته وفقط، وبالشكل الذي طُرِحَتْ فيه وَوُصِفَتْ به. لهذا قال الإمام علي (ع) في شأن ذلك: «فلسنا نعلم كنه عظمتل، إلّا أنا نعلم أنك حي قيوم، لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظر،

---

(٤٥٧) كنز العمال، ج ٣، ص ١٠٨.

(٤٥٨) بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٥٩.

ولـم يدركك بصر»[٤٥٩].

وهكذا هو شأن سائر الأمور الـموقوف علمُها أو علمُ حِكَمِها على الغيب، فإنه لا يسـمع الإنسان العاقل إلّا أن يُسلِّم بها، لأنه لا يـمكن أن يصل إلى شيء فيها. ومن هنا فإن التنكر للحقائق والـممارسات ذات الطابع الغيبي بالاعتـماد على العقل الـمجرد، هو ظلم للعقل والعلم معاً. ومن يريد الـمحافظة على عقله لا بد أن يُعلْمِنَه بالـحقائق الغيبية، أما من يدع كل ذلك ويعتمد فقط على مؤديات الواقع الـمجرد فإنه لن يـملأ عقله إلّا بالأوهام، وما أبلغ ضرر هذه الأوهام على العقل.

هذا هو الضرر الأول ـ أو الفائدة إذا نظرنا لها بصورة عكسية ـ الذي يعود على العقل. وأما الثاني فهو هداية العقل. فالغيب هو نور يضيء الطريق للعقل، وبدونه تتعثّر حركة التفكير. وهذا الأمر يُنظر إليه تارة من جانب معنوي وتارة من جانب منهجي. فأما الـمعنوي فهو ما يظهر من الاتصال الـمباشر والعضوي بيـن الروح ـ القلب والنفس ـ والعقل في خصوص القضايا العلمية، إذ إن الروح لها دخل كبير في ضبط الـحقائق التي يحللها العقل، ولهذا جاء في الآيات القرآنية مزج بيـن العقل والقلب ـ والقلب إشارة إلى الروح إذ تارة يعبر عنها بالقلب وتارة بالنفس في الاصطلاح القرآني ـ في مجال تـحصيل العلوم، حيث قال تعالى: «لهم قلوب لا يفقهون بها»[٤٦٠]. «أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها»[٤٦١]. «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»[٤٦٢]. فمع أن مجال التفقه والتعقل والتدبر هو العقل لأنه هو الذي يتعامل مع الأفكار، إلّا أن الآيات تلقي بالـمسؤولية على القلـب، وذلك إشارة إلى أن للروح دوراً أساسياً في تـحصيل العلوم وضبطها، طبعاً لا بالـمنهجية ولا بالـمعنى الـمشهور والـمتبع من قبل كل الـمتصوّفة الذين يقولون بأن العلوم الـحقيقية لا يـمكن تـحصيلها إلّا عبر الرياضة النفسية وليس النظر، وإنما بالـمنهجية القرآنية التي تـمزج بيـن القوتيـن الروحية والعقلية بأسلوب منظم ـ وقد بحثنا ذلك مفصلاً في الفصل الأول ـ.

وإدخال الروح يعني بالنتيجة إدخال الغيب بالـمعنى الأعم الذي أشير إليه في بداية البحث، حيث يفترض من الإنسان أن يتصل بالغيب بشتى الطرق حتى تنفتح روحه للعلم.

---

(٤٥٩) نهج البلاغة، خطبة ١٦٠.

(٤٦٠) الأعراف: ١٧٩.

(٤٦١) الحج: ٤٦.

(٤٦٢) محمد: ٢٤.

ولهذا جاء في رواية طويلة رواها المجلسي عن الصادق (ع) أنه قال إلى عنوان البصري: «ليس العلم بالتعلم، إنما هو نور يقع في قلب من يريد اللّه تبارك وتعالى أن يهديه، فإن أردت العلم فاطلب أولاً في نفسك حقيقة العبودية، واطلب العلم باستعماله، واستفهم اللّه يستفهمك»(٤٦٣).

وأما المنهجي فهو أن الغيب يرسم مناهج عقلية دقيقة من شأنها إيصال الإنسان إلى الحقائق ـ كما سبق الإشارة إلى ذلك في البحث السابق ـ، إنه يهديه إلى الحقائق التي يحتاجها عبر العديد من المناهج والعديد من القيم والوصايا، التي لو خالفها واعتمد على غيرها مما يبدعه عقله المجرد، لكان وقوعه في الخطأ أقرب من غيره.

هذا بايجاز ما يعود على العقل، وأما ما يعود على الروح العملية ـ وليس النظرية التي تتصل بالعلم المتحدَّث عنها سلفاً ـ فأمران مهمان: الأول الايجابية وهي تقتضي بعث روح التفاؤل لدى الإنسان في تعاطيه مع الحياة وقد سبق الإشارة إلى ذلك في الفصل السابق. وللتأكيد على هذا الأمر المُسَلم به فإنه إذا اتصل الإنسان بالغيب عن طريق أدواته المتاحة وهي الممارسات المنصوصة أو المقرّة بعدم الردع، والشيء من شأنها جميعاً إيجاد خططه مع الله سبحانه وتعالى في كل حين من شدة أو رخاء إذا اتصل الإنسان بالغيب بهذه الطريقة، فإن الغيب يبعث لديه الاطمئنان ويشعره دائماً بملازمة العناية العليا له. يقول تعالى: «الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر اللّه ألا بذكر اللّه تطمئن القلوب»(٤٦٤). فذكر اللّه سبحانه وتعالى بصورة دائمة يبعث الاطمئنان في قلب الإنسان المؤمن، ويجعله دائم التفاؤل. ولا يخفى ما لذلك من أثر على مسيرة الإنسان في الحياة، بل وعلى خصوص عملية التفكير عنده. أما من يتهاون بذكر اللّه سبحانه، وينشغل عنه بما هو دونه متنكراً للأثر الغيبي له، فإن كل ما في الحياة من هموم وأمراض نفسية وتشاؤم يعشش في قلبه ويجعله دائم الرعب، كثير الاضطراب. ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: «سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا باللّه»(٤٦٥).

لهذا فإن الانفتاح على الغيب بشتى الطرق، والتواصل المستمر معه بالممارسات المشروعة، تكسب الإنسان إيجابية واطمئناناً في الحياة لا يمكن أن يحصل عليها من أي مكان كان. وأما الانغلاق عن الغيب فإنه يفعل خلاف ذلك تماماً. هذا ما لخصه الإمام

(٤٦٣) بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٢٥.

(٤٦٤) الرعد: ٢٨.

(٤٦٥) آل عمران: ١٥١.

علي (ع) في قوله: «الذكر نور ورشد، النسيان ظلمة وفُقد»[٤٦٦]. كما ورد في الدعاء عن الإمام زين العابدين (ع): «إلهي بك هامتْ القلوب الوالهة، وعلى معرفتك جمعت العقول المتباينة، فلا تطمئن القلوب إلّا بذكرك، ولا تسكن النفوس إلّا عند رؤياك»[٤٦٧].

الثاني: تشذيب الحالة الذاتية. فالانجراف وراء العلم مع تناسي الغيب، قد يبعد الإنسان عن الهدف الحقيقي والأسمى للعلم وهو كسب رضا اللّه سبحانه وتعالى، مما يؤدي إلى إصابة الإنسان بأمراض الكبر والغرور والخيلاء والتباهي بالعلم وما أشبه من الأمراض النفسية. وذلك أن العلم ميزة يمكن أن يتميز بها الإنسان على سائر البشر، حتى عُدَّ ذلك شبيهاً بالأصل العقلائي لشدة ارتكازه عند العرف، لهذا يصح الادعاء بأن الأمر بالعلم في الشريعة أو الحث عليه بالطرق المختلفة إنما هو من باب الإرشاد لا المولوية.

فحين يقول الباري جل وعلا: «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»[٤٦٨]. «يرفع اللّه الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»[٤٦٩].

وحين يقول الرسول (ص)) «اطلبوا العلم ولو بالصين...»[٤٧٠]. فإن هذا الحث والترغيب إنما هو وُرشاد إلى حكم العقل بوجوب طلب العلم وبالتالي لزوم التمييز بين العالم والجاهل، وليس أمراً مولوياً حتى يستفاد منه الوجوب، أو ترغيباً مولوياً حتى يستفاد منه الاستحباب.

وحيث إن العلم ميزة عقلائية ـ وشرعية أيضاً حيث اعتبرها الشارع ميزة ـ، فإن الإنسان إذا تشبّع بالعلم ورأى في نفسه القدرة الكافية على التعامل مع الأفكار، في حين رأى من جانب آخر من قد يكون أقل مستوى منه، قد يصاب بأمراض العلم ويسترسل معها، حتى تأخذه بعيداً فيتنامى عنده الغرور والإعجاب بالذات، ويتوسع عنده الكبر إلى حد لا يطاق، فتجده ينظر إلى نفسه نظرة طاووسية معجباً بذاته وكأن لا أحد يفهم العلم والحياة غيره.

ذلك يحدث إذا لم يكن الإنسان متصلاً بالغيب، لأن الغيب يربطه بما هو أكبر وأسمى، وهو الهدف من وراء العلم والتعلم، من طلب رضى اللّه سبحانه والقرب منه والدعوة إليه، وكل ذلك يجعل عينه مفتوحة على حركته النفسية وسلوكياته الاجتماعية، فيعتدل فيها. ومن

---

(٤٦٦) ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٤١٨.

(٤٦٧) بحار الانوار، ج ٩٤ ص ١٥١.

(٤٦٨) الزمر: ٩.

(٤٦٩) المجادلة: ١١.

(٤٧٠) بحار الانوار، ج ٢، ص ٣٥.

أروع ما يمكن أن نستعين به على ذلك هو قول رسول اللّه (ص): «من طلب العلم للّه لم يُصِبْ منه باباً إلّا ازداد في نفسه ذلاً، وفي الناس تواضعاً، وللّه خوفاً، وفي الدين اجتهاداً، وذلك الذي ينتفع بعلمه فليتعلمه، ومن طلب العلم للدنيا والمنزلة عند الناس والحظوة عند السلطان لم يُصِبْ منه باباً إلّا ازداد في نفسه عظمة، وعلى الناس استطالة، وباللّه اغتراراً، ومن الدين جفاءً، فذلك الذي لا ينتفع بالعلم فليكُفَّ وليمسك عن الحجة على نفسه، والندامة والخزي يوم القيامة»[٤٧١].

فالاتصال بالغيب يضع الإنسان دائماً أمام هدفه الحقيقي، لهذا فإن كل ما عدا ذلك الهدف يتصاغر عنده، ويصبح كأن لا قيمة له.

تلك كانت جملة من الأضرار ـ ذكرتها على سبيل الاختصار الشديد ـ التي قد تعود على الإنسان جراء ابتعاده عن الغيب وعدم تمسكه به بالأدوات والوسائل المشروعة دينياً، وهي إن اجتمعت لدى الإنسان أصبح تكوينه الروحي والعقلي رصيناً.

**مثبطات التوجّه نحو الغيب** ما هي العوامل العامة التي تؤدي بشكل أو بآخر إلى فتور الحس الغيبي عند الإنسان؟

يمكن أن نتصوّر تلك العوامل في مجموع أمور، إما باجتماعها معاً أو على سبيل منع الخلو، وهي:

١) غلو العامي في تعاطيه مع الغيب. فمع أن الغيب حقيقة قائمة ومؤثرة، وأن المطلوب من الإنسان التعويل عليها، لكن قد يحدث خاصة في أوساط العوام من الناس إفراط في العلاقة مع الغيب، إما من خلال التعويل المطلق عليه والتوقف عن النشاط والحركة. ولا شك أن هذا منهج خاطيء لا يرضى به الدين ونهى عنه في مواقع عديدة... فقد روي أنه لما نزل قوله تعالى: «ومن يتق اللّه يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب»، انقطع رجال من الصحابة في بيوتهم واشتغلوا بالعبادة وثوقاً بما يضمن اللّه لهم، فعلم النبي (ص) بذلك فعاب ما فعلوه، وقال: إني لأبغض الرجل فاغراً فاه إلى ربه، اللّهم ارزقني ويترك الطلب»[٤٧٢]، كما أن الإمام علي (ع) مرّ يوماً على قوم فرآهم أصحاء جالسين في زاوية المسجد فقال (ع): من أنتم؟ قالو: نحن المتوكلون، قال (ع): لا، بل أنتم المتأكّلة، فإن كنتم متوكلين فما بلغ بكم توكلكم؟ قالوا: إذا وجدنا أكلنا، وإذا فقدنا صبرنا، قال (ع):

---

(٤٧١) بحار الانوار، ج ٢، ص ٣٥.

(٤٧٢) نور الثقلين، ج ٥، ص ٣٥٧.

هكذا تفعل الكلاب عندنا! قالوا: كيف تفعل؟ قال: إذا وجدنا بذلنا، وإذا فقدنا شكرنا»(٤٧٣)، فرغم أن هذه الطريقة منبودة، إلّا أنها قد تظهر مرّات عديدة في وسط العوام في صور لا شعورية، وهذه حالة من حالات الإفراط في التعاطي مع الغيب. وقد تظهر حالة الافراط أيضاً في التقديس اللامحدود والتسليم الجنوني لبعض الصالحين الاحياء من غير المعصومين، بحيث يتم كل ذلك من منطلق غيبي، أي ينظر إلى الرجل الصالح على أنه متصل بالغيب وبالتالي فإن كل تصرفاته تامة الصحة ولا يمكن تصوّر الخطأ فيها.

ولا شبهة في أن هذا المنهج خاطىء دينياً، فالتصويب المطلق لغير المعصوم (ع) مستنكر في الدين، فقد روى أبو حمزة الثمالي قال: قال أبو عبداللّه الصادق (ع): إياك والرئاسة، وإياك أن تطأ أعقاب الرجال. فقلت: جعلت فداك، فأما الرئاسة فقد عرفتها، وأما أن أطأ أعقاب الرجال، فما ثلثا ما في يدي إلّا مما وطئت أعقاب الرجال؟ فقال (ع): ليس حيث تذهب، إياك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه في كل ما قال»(٤٧٤).

هذه صور لغلو العامي في التعاطي مع الغيب، وهناك أمثال عديدة، يمكن أن تلحظ في تفاصيل الحياة اليومية لعموم الناس، في أقوالهم وأفعالهم وتصوراتهم. والشاهد في ذلك أن البعض حين يبصر هذه التصرفات الخاطئة تنشأ لديه انطباعات سلبية على ذات التصرفات في البدء، ثم تتدرج عنده هذه الحالة ـ كما هو شأن كل المواقف النفسية التي تتعاظم إذا أُرخي لها العنان ـ إلى أن تدفعه إلى الرفض المطلق لتلك التصرفات بما فيها من مساوىء ومحاسن، فيرتكب بذلك خطأً من حيث لا يشعر. وليس هذا محض ادعاء وإنما هو حالة فعلية نشأت واقعاً عن الكثير، ولوحظت عند العديد من النقّاد، حيث كانت ردود أفعالهم شاملة لمجرد استنكارهم لبعض الأخطاء النسبية.

فحيث إنه يرفض بعض الممارسات الروحية الخاطئة، تجده فيما بعد يرفضها كلاً، وحيث أنه يشكل على التعويل المطلق على الغيب، تجده أيضاً يرفض ذلك كلاً ويتمحض في التعويل على المادة، وبما أنه لا يرى صحة الإفراط في الاعتماد على الاستخارة مثلاً، ترى أنه يرفضها رفضاً مطلقاً ويمضي عنها بلا عودة، وهكذا في سائر الأمور. حيث تكون ردود الأفعال على مجموع الملاحظات السلبية سبباً في استغفال تجليات الغيب الواقعية.

٢) التباشر المستمر مع منكري الغيب. إن جملة من منكري الأمور الغيبية، خاصة الذين لا يجدون أي حرج في التصريح بذلك، عادة ما يمارسون أساليب استفزازية من شأنها تثبيط

(٤٧٣) مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ٢٨٩.

(٤٧٤) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٨٣.

من يعتقد بها ـ الأمور الغيبية ـ، إما عبر الاستهزاء واستصغار ما يقال أمامهم ووصمه بالجهل والتخلف، أو بتعمّد التجاهل وعدم إيلاء أي اهتمام له، وكل ذلك لإيجاد كابح نفسي عند الآخر.

وهذه منهجية ليست جديدة، وإنما هي قديمة قِدَم الإنسان، فالإنسان غير المؤمن لأنه لا يستطيع أن يعبّر عن آرائه بصور علمية، فإنه يلجأ إلى اعتماد السخرية والاستهزاء والتقليل من شأن الغير. يقول تعالى: «ولقد استهزىء برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون»[٤٧٥]. «زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة...»[٤٧٦].

وإنما يعمد هؤلاء للاستهزاء والسخرية، ليثبطوا عزيمة المؤمن ويدفعوه إما للتشكيك فيما يعتقد أو لعدم التجاهر به، وقد يتأثر البعض فعلاً من ذلك، في حين أن الموقف الصحيح للإنسان المؤمن في مثل هذه الحالات هو عدم التزعزع، ومحاولة التترس العلمي بالمستوى الذي يثبته على يقينياته ومبادئه من جهة، ومن جهة أخرى ينبغي اعتماد منهج الهجوم العلمي على أمثال هؤلاء.

وهذا هو تماماً ما كان يمارسه الرسل وأوصياؤهم، فما إن يروا جمعاً أو أفراداً من أمثال هؤلاء، إلّا ويهاجموهم ويعلنوا أمامهم قيم الدين بكل جرأة وشجاعة وباعتزاز تام لاحياء فيه. ولهذا نجد عشرات الآيات في القرآن الكريم يرد فيها «يا قوم» كما في قوله تعالى: «قال يا قوم اعبدوا اللّه ما لكم من إله غيره»[٤٧٧]. فيؤثرون ولا يتأثرون وإنما يبقوا على ما هم عليه من الايمان: «قال يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون»[٤٧٨]. فأنتم اعملوا ما شئتم، ولكن عملكم لن يؤثر فينا، لأننا سنبقى نعمل ما نراه صواباً، والمستقبل كفيل بايضاح النتيجة. هكذا يكون موقف الإنسان المؤمن. لكن مما يلفت النظر أن البعض بفعل احتكاكهم المستمر، إما الاحتكاك المباشر أو غير المباشر، قد يجدون في أنفسهم في كثير من الأحيان شيئاً من الخجل حين يهموا بإظهار ما يعتقدون به، مما يضطرهم إلى التراجع وإيجاد مبرر علي لذلك التراجع وهو ضرورة مراعاة الأجواء ونفسية المخاطب.

---

(٤٧٥) الأنعام: ١٠.

(٤٧٦) البقرة: ٢١٢.

(٤٧٧) الأعراف: ٦٥.

(٤٧٨) الأنعام: ١٣٥.

لكن هذا الخجل يجعل الإنسان هو بذاته مع الزمن متقهقراً في تعاطيه مع معتقداته وأحدها الغيب، فهو إما ينشأ لديه تشكيك ـ وهذه هي أسوء الحالات ـ أو برود وجفاء على أقل تقدير. لهذا قال الإمام علي (ع): «من اشتبه عليكم أمره، ولم تعرفوا دينه، فانظروا إلى خلطائه»[٤٧٩].

ولأهمية هذا الأمر فإننا نجد أن الدين أوصى كثيراً على ضرورة اختيار الأجواء المناسبة التي تحافظ على عقل الإنسان المؤمن. حتى أنك تجد بعض الآيات القرآنية والروايات الشريفة تحرّض المؤمن على الهروب من الأجواء الفاسدة لما لها من أثر على العقل والذي عادة ينساب بشكل خفي. يقول تعالى: «يوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً، يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً، لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان الشيطان للإنسان خذولاً»[٤٨٠]. وقال الإمام علي (ع): «قارن أهل الخير تكن منهم، وباين أهل الشر تبن عنهم»[٤٨١].

فهذا هو وجه ما قصدتُه من التباشر المستمر مع منكري الغيب، وكيف أنه يشكّل سبباً مهماً لزرع التحفظات في نفسية وعقلية الإنسان، إذ إنه بفعل مواصلته المستمرة معهم يتراجع عملياً عن التصريح بمعتقداته الغيبية، ثم ما يلبث ذلك أن يؤثر فعلاً عليه حيث يكبح اندفاعه النفسي ويؤثر على إيمانه العقلي. وهذا ما حدث ويحدث في كثير من الأوساط الثقافية.

٣) المقايسة غير المتكافئة بين عالمنا المتأخر ـ الذي هو على صلة وثيقة مع القضايا الغيبية ـ والعالم الآخر المتقدم ـ المنقطع فعلاً عن الغيب ـ. إن هذه المقايسة أشعرت الكثيرين خاصة الذين توغلوا في الانفتاح على الغرب والشرق، بأن لا جدوائية ترجى من الغيب والمعيار الفعلي لنجاح الإنسان وفشله هو العمل فقط. فيكون لسان حالهم آنئذ أن الغيب لا شك موجود لكن لا أثر له ولا حاكمية، وإنما الحاكمية الفعلية للإنتاج، وما يقال في الأجواء المتدينة من شرطية التوفيق ضرب من الخيال واللاواقعية.

ويبدو أن الرحلة الفكرية والسياسية نحو العالم الآخر ـ الغربي والشرقي ـ بدأت من هنا، حيث أخذ الكثير من مثقفي العالم الإسلامي يقيسون بين نموذجين، نموذج متقدم وآخر متخلف، وحيث إن المتقدم هو الأكثر جاذبية فقد أخذت الأنظار تتجه إليه.

---

(٤٧٩) الصداقة والأصدقاء، السيد هادي المدرسي، ص ٧٥.

(٤٨٠) الفرقان: ٢٧ ـ ٢٩.

(٤٨١) الصداقة والأصدقاء، ص ٧٣.

ولا يخفى أن الإنسان عندما ينبهر بشيء يربط نجاحه بمجموع الأفكار والقيم والمعتقدات الحاكمة في وسطه، وفي نفس الوقت يربط فشل غيره بمجموع الأفكار الرائجة في وسطه أيضاً، فيحدث على إثر ذلك الكسر والانكسار، حيث تُهمَّش قيم الثاني ويُنظَر إليها على أنها مظهر وسبب للتخلف، ويرفع من شأن الأولى لدرجة يُنظر إليها على أنها السبب الأوحد للتقدم والازدهار.

وهذا ما يفسر لنا دعوات الكثير من مثقفي عالمنا، الذين كانوا يتبنون وبشكل صارخ فكرة أن التقدم لا يمر إلّا عبر الغرب، معلنين بصراحة أن العالم الإسلامي لن يكتب له التقدم إلّا إذا فعل ما فعله الغرب، فانفك عن قيوده الدينية وتجاوز المتبنيات الماورائية وتمرد على المؤسسة الدينية، وما إلى ذلك، فكما حدث هناك ينبغي أن يحدث هنا. وهذا هو تماماً عين ما يبحث اجتماعياً ونفسياً تحت عنوان «مشكلة التداخل بين الغالب والمغلوب».

هذا على المستوى الكلي ـ كما هو ملاحظ تاريخياً ـ، وعلى المستوى الجزئي ما نحن فيه، حيث إن الإعجاب والتفوّق الحاصل لدى الآخر ينظر إليه من خلال هذا العنصر وهو الاعتماد على الماورائيات، أي أنهم يربطون بين تقدمهم وبين ابتعادهم عن الغيب، فتكون النتيجة هنا الربط بين التأخر وبين القرب من الغيب.

وكل ذلك طبعاً ينشأ بسبب عدم القراءة العلمية للآخر، حيث تقتصر القراءة على عناصر الابهار الحالية، وتُتناسى العناصر الأخرى، التي تحتاج إلى قارىء نافذ البصيرة، كالذي توقع سقوط الشرق ـ المنظومة الشيوعية ـ قبل عشرات السنين، لا الذين انجرفوا وراءه كالمجانين. ولو نظروا إلى الواقع اليوم لاكتشفوا أي الفريقين أصح.

إن قراءة الآخر ينبغي أن تكون علمية لا عاطفية، وبرؤية مستقبلية لا آنية. كما أن قراءة الذات ينبغي أن تكون كذلك. ولأن الحالة العاطفية الآنية قد تؤثر في الغالب الأغلب، نجد القرآن الكريم يؤكد على ذلك مرات عديدة، فينهى المؤمنين الأوائل عن النظر بعين جذّاء قاصرة إلى تقدّم غيرهم. فقد قال تعالى: «قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث...»(٤٨٢). «فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد اللّه ليعذّبهم في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون»(٤٨٣).

---

(٤٨٢) المائدة: ١٠٠.

(٤٨٣) التوبة: ٥٥.

إذاً فالـمقايسة اللامتكافئة في بعض صورها تؤثر سلباً على الأفق الفكري للمُقيس، فتلقي بظلالها على قناعاته وتصوراته، وهي هنا تكون سبباً للتحفظ على الأمور الغيبية.

# «قيم الروح المسلمة»

**الايمان، بيـن الاذعان والتحايل...** إن القيمة الروحية الأساسية التي تتجمّع عندها كل قيم الروح، هي قيمة الإيمان... إنها ليست مجرد قيمة بسيطة، وإنما هي القيمة الأم وما عداها متفرّع عنها، فهي الشجرة بجذورها وساقها وأغصانها وورقها، وبقية القيم الروحية بـمثابة الثمار لتلك الشجرة.

ولا يخفى أن بحث هذه القيمة واسع جداً، فموضوع الإيمان له تفرّعات كثيرة، ويتصل به العديد من التجليات، وتدور حوله الكثير من التساؤلات... لكننا نتعرّض في هذه الـمحاولة لكل ما يتعلق بهذه القيمة، وإنما سنقتصر على بحث ما له علاقة قريبة جداً بسياق هذا الكتاب...

وعلى ما يظهر فإن أقرب الـمباحث لهذا السياق، مبحث الـحاجة إلى الإيمان، وحقيقة الإيمان، وكيفية تـجلّيه في الـحياة اليومية... أما غير ذلك فيمكن أن تتكفل به محاولات أخرى.

**انعكاسات الإيمان على الذات الإنسانية** لن أتـحدّث طويلاً في خصوص هذه الـمسألة «الـحاجة إلى الإيمان»، والسبب أن الكتاب استوعبها في مباحث عديدة... فقد بُحِثَتْ مفصلاً في الفصل الأول عند الـحديث عن التزاوج بيـن العقل والروح، كما بُحِثَتْ من زاوية أخرى في الفصل الثاني عند الـحديث عن التزاوج بيـن العلم والإيمان... ولكني مع ذلك للتذكير وللتناسب مع الـمقام سأشير إلى فلسفة الـحاجة إلى الإيمان باختصار، وأما التفصيل فله بحره الـخاص.

إن فلسفة الـحاجة إلى الإيمان متركبة من جزأين لا ينفكّان عن بعضهما البعض، الأول داخلي منعكس على الروح، والثاني خارجي هو بـمثابة التجلي الواقعي للجزء الأول... وفي

الـحقيقة هذان الـجزءان هما الـحياة بأكملها، فإذا اكتملا عند الإنسان أصبح وكأنما أصاب الـحياة في مقتل، أي قبض عليها من أطرافها الأساسية... وقد نَوَّهَتْ آية في سورة النحل لكلا الجزئين ــ يتضح ذلك بالتأمل ــ، فقد قال سبحانه وتعالى:

«من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون»[١].

إن كلا الـجزئين يتمثّلان في قوله سبحانه «فلنحيينه حياة طيبة»، ويـمكن أن نقع على تفصيلهما في آيات كثيرة من القرآن الكريـم...

أما الـجزء الأول فهو عبارة عن الـحاجة إلى الاطمئنان، فما من إنسان على وجه الأرض إلّا وهو ينشد الـحصول على هذا الـجزء الـحساس... والإيمان هو باعثه ومفجّره، بل لا يـمكن الـحصول على الاطمئنان إلّا عبر نافذة الإيمان، وفي ذلك قال جلت قدرته:

«هو الذي أنزل السكينة في قلوب الـمؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم»[٢]. وقد فُسّرتْ الـسكينة بالطمأنينة والثبات[٣]... وبذلك فإن هذه الطمأنينة إنما ينزّلها اللّه سبحانه وتعالى على الـمؤمن لايمانه «أنزل السكينة في قلوب الـمؤمنين»... فمن لـم يكن مؤمناً لا يـمكن أن تتنزل السكينة في قلبه.

وقال سبحانه وتعالى:

«الذين آمنوا ولـم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون»[٤]. ولا يخفى وجه العلاقة بين الأمن والاطمئنان، إذ إن الأول سبب والثاني مسبَّبٌ، وحيثما وُجِدَ أحدُهما استلزم منه وجودُ الآخر، فإذا أوجد الاطمئنان علمنا تبعاً لذلك بوجود الأمن لعدم تـحققه إلّا به، وإذا وجد الأمن علمنا أيضاً بوجود الاطمئنان... لذلك فالآيات القرآنية الـمباركة تارة تذكر السبب وأخرى تذكر الـمسبَّب... وهنا الأمر من قبيل الأول، فعندما ذكر الأمن علمنا بأن الاطمئنان متحقق لا محالة... والأمن في الآية الـمباركة نتيجة للإيمان «الذين آمنوا... لهم الأمن».

إذاً فهذا الـجزء الـحساس وهو الاطمئنان، يأتي كنتيجة طبيعية لتوفّر عنصر الإيمان عند الإنسان.

---

(١) النحل: ٩٧.

(٢) الفتح: ٤.

(٣) التفسير المعين للواعظين والمتعظين، محمد هويدي، ص ٥١١.

(٤) الأنعام: ٨٢.

ويمكن لكل إنسان الشعور بهذا الأمر، ولكن من يتركّز عنده هذا الشعور، أما المتحمّس في الإيمان لملازمته المستمرة له، أو الفاقد للإيمان ــ الكافر ــ لعدم ملامسته الأبدية للاطمئنان... فلأن الاطمئنان حاجة انسانية فإن فاقدها يشعر بفقدانه لها، وقد يميل به قلبه إلى أن سبب افتقاده لهذا الجزء يرجع إلى انعدام شرط الإيمان، ولكنه مع ذلك قد لا يهتدي جرّاء الضغط الشديد للمصالح الدنيوية عليه... إذ ليس كل من عرف طريق الهداية سلكه... يقول تعالى: «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا...»(٥).

المهم أن فاقد الاطمئنان قد يستدل على ذلك بفقده لعنصر الايمان، ومن ذلك ما نسمعه كثيراً من تصريحات وأقوال تصدر في وسط العالم الغربي، فإن أغلب من تعرض لتحليل الاضطراب النفسي والاجتماعي في الغرب أرجعه إلى تراجع بل انعدام الحالة الايمانية... يقول في هذا السياق مثلاً صاحب كتاب **الدين والعقل الحديث**: «أعتقد أن تيار الأدب والفن الذي يمكن أن يعكس بصفة عامة وجهة نظر العصر قد حمّلت بالاحساس بعبث الأشياء وانعدام معناها. وإذا كان العالم ككل بلا معنى ولا غرض، فسوف تكون كذلك أيضاً الحياة البشرية. ويبدو أن القول بأن الحياة البشرية بلا معنى هو الرسالة الرئيسية التي قام بها معظم الأدب الحديث. وهنا نجد تعارضاً بين الحاضر والماضي. فقد كانت الحياة البشرية عند أصحاب المسرحيات العظيمة تبدو دائماً في كل العصور مأساة. لكن هناك نمطاً ـ حتى لو كان نمط المصير ـ يمكن تتبعه فيها. ثم تُرك للمنطق الحديث أن يكتشف ما في الحياة من لا معنى بالمعنى الحرفي: ألا يروى الطابع الغريب للموسيقى الحديثة نفس القصة؟ هل بعيد الاحتمال للغاية أن نقول إن الموسيقى القديمة التي كانت أكثر انسجاماً وتناغماً تعكس فكرة عالم منسجم ومتناغم بإطاعته لخطة الهية، في حين أن تيار الموسيقى الحالي بأنغامها المتنافرة المتضاربة توحي بأن الأشياء جميعاً والحياة كلها بغير معنى؟.

بالطبع هناك تفسيرات أخرى يمكن أن تقدّم لتفسير هذه الوقائع، فحربان عالميتان تسببتا في انتشار اليأس وكشفتا الظلال، ولهذا السبب وحده بدا نظام الأشياء بغير معنى أمام كثير من الناس. ولا يمكن أن نشك في صحة هذا التشخيص، ومع ذلك فلا أستطيع أن أعتقد أنه لا يوجد سبب أعمق إلى جانبه. ولقد وجدته في الصورة العلمية الآلية للعالم. فلا شك أن فكرة انعدام الفرضية في العالم أثرت في الفلاسفة قبل الحرب العالمية الأولى...

لقد اتسم العالم الحديث بالكثير من الظلام، والحيرة، وفقدان القداسة، وربما أيضاً

---

(٥) النحل: ١٤.

يزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين، والانهيارات العصبية في عصرنا وفي استطاعتنا أن نتعقّب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجود أية غاية أو خطة لمسار العالم الذي كان إحدى النتائج الكبرى لعمل مجموعة من الرجال الأتقياء الورعين من مؤسسة العلم الحديث...[٦].

هذا بخصوص الجزء الأول، وأما الجزء الثاني فهو عبارة عن الحاجة إلى الهداية في المسيرة اليومية للإنسان... وهذا الجزء أيضاً باعثه ومفجّره الإيمان، وآلية ذلك أن الهداية في مسيرة الحياة الشائكة تحتاج إلى إضاءة ونور. إذ بدون النور تضطرب حركة الإنسان... والإيمان يوفّر النور فتكون النتيجة الهداية. وفي ذلك قال تعالى: «اللّه ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور...»[٧].

وينبغي أن أُذكّر هنا بموقع الاطمئنان والنور من الهداية... فالإنسان حتى يصل إلى تلك النتيجة «الهداية» يحتاج من جهة إلى حركة ذاتية مستقرة، ومن جهة أخرى إلى وضوح في المسير. فمن كان عنده وضوح في المسير ويفتقد إلى الاستقرار في الحركة الذاتية، أو يكون عنده استقرار ذاتي لكنه يفتقد الوضوح، فلن تكون في كلا الحالين مسيرته مستقرة إما لعدم استقراره الذاتي أو لعدم رؤيته لعثرات ومزالق الطريق.

لهذا كانت الهداية تجلّياً للاطمئنان، وأيضاً احتاجت إلى نور، وكلا الأمرين لا يوفرهما إلّا الإيمان.

إذاً فالهداية نتيجة طبيعية للإيمان... وبهذا نطقته الآيات القرآنية، فقد قال تعالى: «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم...»[٨].

فبالإيمان الذي توفّر عندهم هداهم اللّه سبحانه وتعالى... وذلك يعني أنهم لو افتقدوا عنصر الإيمان لضلوا الطريق وانحرفوا عن الهدى، كما قال تعالى:

«... ومن يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السبيل»[٩].

هكذا تكون علاقة الإيمان بالهداية... وهنا قد يتصور البعض أن العلم المجرد من شأنه توفير الهداية للإنسان، لاعتبار أن التخطيط للمسيرة الحياتية هو شأن عقلي بحت، ولكن

---

(٦) **الدين والعقل الحديث**، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٧) البقرة: ٢٥٧.

(٨) يونس: ٩.

(٩) البقرة: ١٠٨.

هذا التصوير عميق الاشتباه لأن العلم بذاته لا يمكن أن يستقر وتكتمل فصوله من غير الإيمان ــ كما سبق وبيّنتُ في مبحث العلم ــ وفي الحقيقة أن مثل هذا الأمر لا يشعر به ويتحسسه إلّا العالم، لأنه كلما تقدّم به مشوار العلم شعر بفراغ مما لا يمكن ملؤه إلّا بالإيمان... ومن جميل ما يمكن التمثيل به هنا، ما نقله هاشم صالح في كتابه، **العلم والايمان في الغرب الحديث** حيث قال: «دُعيتُ من قبل المكتبة العامة في مدينة لاهاي ــ هولندا ــ إلى القاء محاضرة عن التنوير الأوروبي والتنوير العربي الإسلامي. وبعد أن فرغتُ من إلقائها وجاء دور طرح الأسئلة نهض أحد الأساتذة الهولنديين وعمره يتجاوز الستين عاماً لكي يقول لي: حذار أن تفعلوا مثلنا! حذار أن تغرقوا في النزعة الوضعية المتطرفة وتنسوا الايمان والروحانيات، نعم للعلم والمنهج والعقل، ولكن لا ينبغي أن يتم ذلك على حساب الإيمان والروح. فأجبتُه بأني أفهم تحذيره جيداً وأقدّره كل التقدير»[١٠].

وفي نفس السياق ينقل العالم جان دورست أحد كبار علماء البيولوجيا في فرنسا وأستاذ علم الحيوان في السوربون، أن أحد العلماء الكبار قد ردّ مرة بغضب على السيدة التي استغربتْ كلامه عن وجود اللّه تعالى فقال لها: نعم يا سيدتي، لقد رأيتُ وجه اللّه، رأيتُه حيث لن تريه أنتِ أبداً، رأيتُه في قمة العلم! فعندما يصل باحث ما إلى ذروة اختصاصه، عندما يستنفذ كل الإمكانات العلمية فإنه لا يجد أمامه إلّا باب الإيمان مفتوحاً، فبعد العلم يأتي الإيمان مباشرة»[١١].

فالعالم المنصفُ يتحسس بالحاجة إلى الإيمان، لأن فصول العلم بل وأهدافه لا تكتمل من غير الإيمان... ولهذا فإن لوحده لا يكون هادياً، وإنما لا بد من الإيمان.

من كل ذلك نفهم بأن فلسفة الحاجة إلى الإيمان تتركب من جزئين، الانفصال بينهما في بحر الواقع ــ وإن أمكن تصوّره بالنظر الدّقي ــ، ألا هما الاطمئنان الروحي والهداية العملية... وكلاهما يجتمعان في اصطلاح «السعادة» وهو الذي عبّرتْ عنه الآية السابقة «فلنحيينه حياة طيبة».

فإذاً لا بد من الايمان في مسيرة الإنسان في الحياة، سواء في المجال الفكري أو الاجتماعي.

**ماهية الإيمان** بعد أن اتضحت لنا «مركزية الايمان» ـ سواء من هذا العرض المختصر

---

(١٠) **العلم والإيمان في الغرب الحديث**، مصدر سابق، ص ٩.

(١١) **المصدر نفسه**، ص ٤٠.

أو من الدراسات السابقة ـ، ينبغي لنا الآن أن نتقدم خطوة لنتعرف على حقيقة الإيمان...

نماذ نعني بالإيمان الذي هو قيمة روحية أُمٌّ؟...

هل هو مجرد الاعتراف باللّه سبحانه وتعالى وسائر ما يرتبط به، أم هو مرتبة أعلى من ذلك؟...

بعبارة مختصرة يمكن القول: الإيمان هو التسليم والإذعان للإلزامات والإرشادات السماوية... فالإيمان ليس مجرد إقرار بوجود اللّه سبحانه وتعالى، وإنما هو الإذعان والتسليم القلبي والعملي للأوامر والتعاليم الإلهية في الحياة اليومية...

«آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كلٌّ آمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا...»(١٢).

كما قال سبحانه:

«إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى اللّه ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون»(١٣).

إن المعنيين في الآيتين المباركتين، ما أُطلِقَ عليهم عنوانُ الإيمان «والمؤمنون» إلّا لتمسكهم بما ورد في عجز الآيتين «وقالوا سمعنا وأطعنا» «أن يقولوا سمعنا وأطعنا»، ومفاده التسليم، إذ ليس مجرد الاستماع للمقولات الدينية كافٍ في تحقق عنوان الإيمان، حتى على فرض الاعتراف بها، وإنما لابد من طاعتها، أي تطبيقها في حياة الإنسان بحذافيرها... فمن غير الطاعة لا يتحقق العنوان، وفي ذلك صرّحتْ آية أخرى أيضاً بأسلوب آخر، فقد قال تعالى: «وأطيعوا اللّه ورسوله إن كنتم مؤمنين»(١٤).

فايراد «إنْ» الشرطية مؤكّدٌ لهذا المعنى، إذ إن مفادها: إنْ أطعتُم اللّه سبحانه والرسول لحققكم عنوان الإيمان، وإنْ لم تُطيعوا ارتفع العنوان عنكم.

وفي نفس هذا المعنى ورد عن رسول اللّه (ص) تقرير، رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار أنه: في بعض أسفار النبي (ص) لقيه ركب، فقال (ص): ما أنتم؟ قالوا: نحن مؤمنون، قال: فما حقيقة إيمانكم؟ قالوا: الرضا بقضاء اللّه والتسليم لأمر اللّه والتفويض إلى اللّه تعالى.

---

(١٢) البقرة: ٢٨٥.

(١٣) النور: ٥١.

(١٤) الانفال: ١.

فقال (ص): علماء حكماء كادوا أن يكونوا من الحكمة أنبياء...»[15].

وقال الإمام علي (ع): «أصل الإيمان حسن التسليم لأمر اللّه»[16].

ثم إن هذا التسليم وتلك الطاعة ينبغي تجلّيهما في حياة الإنسان مطلقاً، سواء تطابقتا مع رأيه الشخصي أم اختلفتا، إذ لا خيار للإنسان في المخالفة... وقد صرّحت الآيات القرآنية بذلك، كما في قوله تعالى:

«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللّه ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص اللّه ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً»[17].

فقوله سبحانه «أن يكون لهم الخيرة من أمرهم» فيه إيحاء بوجود رأي مخالف، والآية تشمّل الطاعة ـ بل وتعتبر المخالفة لها ضلالاً مبينا ـ حتى في مثل هذه الموارد.

فالإيمان بذلك يكون عبارة عن التسليم والإذعان للإلزامات والتعاليم الدينية في جميع فصول الحياة اليومية، بما يشمل حالتي الانسجام مع الرأي الشخصي والمصلحة الذاتية وعدمه... وهنا المفترق الخطر في حياة الإنسان المؤمن حيث يكون بين الإيمان والمصلحة، لأن المصلحة الذاتية لها جاذبيتها وضغطها الخاص، والإيمان له شأنه ومكانته. والدين أمر الإنسان في حال التصادم باتباع الدين والتخلي عن المصلحة... ولا شك أنّ في هذا الأمر ضغطاً شديداً على الإنسان، ولكن مع ذلك يجب التسليم مهما تعاظمتْ المصلحة... ويمكن أن نجد لذلك مثالاً جلياً في القرآن الكريم، وذلك في خصوص امتحان إبراهيم الخليل (ع) في شأن ابنه اسماعيل (ع)... قال تعالى في عرض هذه الحادثة:

«رب هب لي من الصالحين، فبشرناه بغلام حليم، فلّما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبتي افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء اللّه من الصابرين، فلّما أسلما وتلّه للجبين، وناديناه أن يا إبراهيم، قد صدّقتَ الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين، إن هذا لهو البلاء المبين»[18].

في هذه الحادثة اصطدمت المصلحة مع الإيمان... وأي مصلحة؟! فقد كان إبراهيم الخليل (ع) وحيداً لا وارث له، وقد بلغ من العمر درجة الشيخوخة... عندها طلب من اللّه سبحانه وتعالى ولداً صالحاً فقط «رب هب لي من الصالحين»، ولم يطلب مواصفات

---

(١٥) *معاني الأخبار*، الشيخ الصدوق، ص ١٨١.

(١٦) *ميزان الحكمة*، ج ١، ص ٣٠١.

(١٧) الأحزاب: ٣٦.

(١٨) الصافات: ١٠١ ـ ١٠٦.

خاصة، لكن اللّه سبحانه كرامة لنبيّه وهبه غلاماً حليماً تتوفر فيه أسمى علامات الأخلاق... فربّاه إبراهيم (ع) إلى أن بلغ معه السعي، أي بلغ إلى أن يتصرّف ويمشي معه ويعينه على أموره قالوا وكان يومئذ ابن ثلاث عشرة سنة[١٩]، ومعنى ذلك أن إسماعيل أصبح شاباً يافعاً..

فيا تُرى كيف ستكون محبة إبراهيم (ع) له، خاصة أنه الولد الوحيد له، وأنه إنما جاءه في سن الشيخوخة؟... لا شك أن تلك المحبة ستكون عظيمة جداً... وهذه هي المصلحة الذاتية عند خليل اللّه. وقد تصادمت هذه المصلحة مع الدين والإيمان، حيث صدر الأمر بذبحه «قال يا بني إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك...» ... فقد أُمر إبراهيم (ع) بأن يذبح ابنه وفلذة كبده بيده هو لا بيد غيره «أني أذبحك»... فكيف يتصرّف الإنسان في هذه الحالة هل يتبع المصلحة أم الدين... إنّ حقيقة الإيمان تتجلى في مثل هذه الحالة وهذا المنعطف الخطير.

لكن انظر ماذا فعل خليل اللّه: «فلّما أسلما» أي استسلما لأمر اللّه سبحانه وتعالى، وتخليا عن المصلحة مع شدة ضغطها وخطورتها... «وتلّه للجبين» فأتى بابنه العزيز الذي ربّاه بيديه سنين طويلة حتى شبّ ويَفُع، أتى به ووضعه على الأرض وجعل وجهه عليها، ثم همّ بذبح ابنه، بل قيل في بعض التفاسير إن إبراهيم (ع) «أمر بصورة الذبح وقد فعله لأنه فرى أوداج ابنه ولكنه كلما فرى جزءاً منه وجاوزه إلى غيره عاد في الحال ملتحماً»[٢٠]... عندئذ فداه اللّه سبحانه وتعالى بذبح عظيم.

وهكذا يتمثل الخطر والانعطاف في حياة الإنسان اليومية، فهو في كل يوم تتصادم مصالحه الذاتية مع إيمانه، وهو مطالب بترجيح كفّة الإيمان على المصالح مهما بلغ ضغطها... كنبي اللّه إبراهيم الخليل (ع) الذي تحدّى ضغط المصلحة الشديد، وسلك طريق الإيمان مسلّماً...

لكن ما مدى واقعية ذلك في حياة المؤمن اليومية؟

في الحقيقة أن الإنسان المؤمن لا يُخشى عليه كثيراً من المخالفة الصريحة للإيمان ومؤدياته، لأنه يعتقد جزماً أن ذلك غير مشروع... لكنه قد يعترضه خطر آخر وهو خطر التحايل... وهذا هو محل ابتلاء المؤمن، فهو لا يخالف جزماً، إلّا أنه قد يتحايل على الإلزام الشرعي، ليجمع بين دينه ومصلحته في آن... لكن المشكلة أن التحايل أيضاً غير

---

(١٩) مجمع البيان، ج ٨، ص ٧٠٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٠٨.

مسوّغ شرعاً وهو يدخل في كنف المصلحة، أي ترجيح كفة المصلحة على كفّة الدين... هذا الأمر من أشد الأخطار التي تحدق بالإنسان المؤمن لتبعده عن إيمانه... لأن البعض قد يتصوّر أن التحايل غير مضرّ بالإيمان، لكن العكس هو الصحيح، فالتحايل على الدين والايمان هو بمنزلة المجاهرة بالمعصية في ترتّب الآثار عليه، ولهذا فإن الذين اعتدوا في السبت بواسطة التحايل عذبهم اللّه سبحانه وتعالى ومسخهم إلى قردة خاسئين.

يقول سبحانه وتعالى في ذلك:

«واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرّعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون»[٢١].

فقد صدر تشريع إلهي لتنظيم الحياة الاجتماعية لتلك القرية ـ قيل ايلة عن ابن عباس وقيل هي مدين عنه أيضاً وقيل طبرية عن الزهري[٢٢]، وقيل إن الحادثة كانت في زمن نبي اللّه داود (ع) ـ، يقضي بمنعهم عن صيد السمك يوم السبت لأنهم أمروا بتعظيمه... فكانت الحيتان تأتيهم يوم السبت شرّعاً بيضاً سماناً حتى لا يرى الماء من كثرتها، فمكثوا كذلك ما شاء اللّه لا يصيدون[٢٣]... لكنهم عندما رأوا تكاثر الأسماك بدأ ضغط المصلحة عندهم، لكنهم لم يستطيعوا المجاهرة بالمعصية، فاتبعوا سبيل التحايل وذلك بأنهم ألقوا الشبكة في الماء يوم السبت حتى كان يقع فيها السمك، ثم كانوا لا يخرجون الشبكة من الماء إلى يوم الأحد، وقيل اتخذوا الحياض فكانوا يسوقون الحيتان إليها ولا يمكنها الخروج منها فيأخذونها يوم الأحد[٢٤].

لكن هل عذروا باتباعهم لمنهج التحايل على الإلزام الشرعي، بالطبع لا، فقد أخذهم اللّه سبحانه وتعالى بعذاب بئيس، وأنزل فيهم قوله تعالى:

«فلّما نسوا ما ذكّروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون، فلّما عتوا عن ما نُهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين»[٢٥].

فالتحايل على القيم والتعاليم الشرعية غير مشروع، بل هو لا يقل خطراً عن غيره من المعاصي المجاهرة بها...

---

(٢١) الأعراف: ١٦٣.

(٢٢) مجمع البيان، مصدر سابق، ص ٧٥٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٥٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٥٦.

(٢٥) الأعراف: ١٦٥ ـ ١٦٦.

وعلى ذلك تكون نتيجة هذا الشق من البحث، أن حقيقة الإيمان: التسليم الجدّي لأمر اللّه سبحانه وتعالى وسائر النظم الدينية، في كل حال حتى عند التصادم مع المصالح الذاتية... بل لا يصح الغرار من التسليم حتى عبر التحايل... فالتسليم ينبغي أن يكون خالصاً... وقد روى البحار ما يتناسب مع هذا الأمر عن الصادق (ع) إنه قال: أتى رجلٌ رسول اللّه (ص) فقال: يا رسول إني جئتك أبايعك على الإسلام فقال (ص): أُبايعك على أن تقتل أباك؟ ــ لاحظ هنا حجم المصلحة التي تتصادم مع الدين ــ قال: نعم، فقال له رسول اللّه (ص): إنّا واللّه لا نأمركم بقتل آبائكم ولكن الآن علمتُ منك حقيقة الإيمان وأنك لن تتخذ من دون اللّه وليجة»[٢٦].

ففي عجز هذه الرواية تجلى الإيمان بدقة... فبعد أن اختبر رسولُ (ص) ذلك الرجل بالمقارنة له بين دينه ومصلحته واختار جنبة الدين، أكد رسول اللّه (ص) أن حقيقة الإيمان إنما تتجلى عند التسليم المطلق للدين وعدم الفرار منه ولو بالتحايل وأنك لن تتخذ من دون اللّه وليجة.

كما روي عن الإمام علي (ع) أنه قال: «إنّ من حقيقة الإيمان أن تؤثر الحق وإن ضرّك، على الباطل وإن نفعك»[٢٧].

على ذلك فإن روح الإيمان ينبغي أن تبقى مشقّةً وحاضرة فعلاً حتى مع تزاحم المصالح الشخصية المهمة وتصادمها مع الإيمان... وهذا الحضور للروح الإيمانية يلزم استمراره وعدم الخدش فيه وإن كان بواسطة التحايل، فإن التحايل رافع لعنوان الإيمان...

وإنما ازداد التأكيد على ذلك في الآيات القرآنية والروايات، لأنه من أعقد وأخطر ما يحيط بالإنسان المؤمن من ضغوط، فما يخشى على المؤمن ليس الفرار الصريح والصارخ عن حد الإيمان، وإنما الفرار الهادىء الذي يأتي عبر التحايل والالتفاف على الحكم الشرعي... وهذا الالتفاف والتحايل لا يحده حد، فهو يصدق في الحياة الثقافية للمثقف، وفي الحياة الاجتماعية لكل أبناء المجتمع، وفي الحياة السياسية لرجال السياسة...

فالمثقف ـ وأقصد كل عالم ـ في العديد من جهات حياته الثقافية قد تصدر منه تحايلات على الحدود الشرعية، فقد يتبنّى رأياً علمياً لأنه يتناسب مع مصلحة ما تعود

---

(٢٦) بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٢٣٣.

(٢٧) نفس المصدر، ج ٧٠، ص ١٠٧.

عليه، أو قد تصدر منه بعض المواقف التي لا تتسق مع روح الدين في زمن ما، فهو قد يروّج للحرب في زمن الصلح، أو يروّج للهدنة في زمن الحرب، وكل ذلك لا يتم إلّا عبر التحايل على الحد الشرعي... وكذلك سائر أبناء المجتمع في تعاملاتهم اليومية، في دورهم وأسواقهم وما أشبه قد يفرّون من الحدود الشرعية ويرتكبون المحرّمات من قبيل الغش والكذب والغيبة وإشاعة الفاحشة والسرقة، وكل ذلك عبر الحِيَل المفتعلة... وهكذا رجال السياسية الذين عادة ما تقوم حياتهم على التحايلات، فقد يسرقون أو يقتلون أو يسجنون، ثم يتخذون لهم حيلاً لتبرير كل تلك الأفعال المشينة.

**إن الإيمان الحقيقي ليس هو هذا، بل مثل هذا رافع لعنوان الإيمان... إن الإيمان الحقيقي هو الذي يتجاوز المصلحة الذاتية في كل حين.**

ولكن قبل إغلاق هذا الباب ينبغي التنبيه إلى أن التحايل المذموم، لا يشمل ما يصطلح عليه في المجال الفقهي بالحيل الشرعية التي تُتّخذ للفرار من المحذور الشرعي، كالتورية المستفاد منها للفرار من الكذب، وكاستخدام صيغة «صالحتُ» بدل «بعتُ» للفرار من الربا وما إلى ذلك، فهذه موارد أجازها الشارع نفسه لإيجاد سنحة للمكلف، ولهذا فإنه تجوّزا يصطلح عليها حيلة، وإلّا فهي في حقيقتها ليس حيلاً وإنما هي سُنَحٌ شرعية.

**الإيمان ضامن المنافع** إذا سلّمنا بما مضى من حديث، وقلنا بأن مشكلة المؤمن التي تتجلى في علاقته مع الدين، تتركز في منهج التحايل على الحدود والأحكام... فإننا ينبغي أن نتساءل: لماذا يتحايل المؤمن؟

في الحقيقة إنما يلجأ المؤمن لاعتماد منهج التحايل، لاعتقاده بأن اتباعه الكلي للدين والإيمان يفوّت عليه مصالحه الذاتية...

ولكن هل إن اتباع الدين يفوّت المصلحة فعلاً، وهل إن التحايل عليه موجب للظفر بالمصلحة؟

بالطبع كلا... فالإجابة لا بد أن تكون سلبية هنا، فلا اتباع الدين يفوّت المصلحة، ولا التحايل عليه يوجب الظفر بها... إن ذلك اعتقاد خاطىء ناجم عن عدم فهم الدين والحياة معاً، وهذا الاعتقاد هو الذي يدفع الإنسان لارتكاب الأخطاء في الحياة.

والجواب الأصح على ذلك: ان مصلحة الإنسان الحقيقية إنما هي في اتباع الدين، والتحايل أو الفرار الصريح من شأنه تفويت المصلحة عليه... كيف؟

كيما تتضح لنا الإجابة لا بد أن نعرف ضابطة المصلحة ما هي... وعلى الظاهر أن

تلك الضابطة تتكون من عناصر عديدة:

١) أول وأخطر وأهم عنصر هو الأثر الأخروي الحسن... ولو نعلم ما لهذا الأثر من أهمية لما تعدّيناه، وقسنا كل الحياة بمنافعها وأضرارها على أساسه... ولكن لأن الإنسان عادة ما يحول بينه وبين الإذعان لذلك الكثير من الحجب فإنه يغفل، وإلّا لو يلتفت بكل معنى الكلمة لما وجد مصلحة تقاوم هذه المصلحة، بل لرأى بأنها المصلحة الوحيدة.

وهذا الأثر الأخروي الحسن إنما يوفّره الإيمان، لقوله تعالى: «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا»[٢٨].

٢) والعنصر الثاني «الأثر الدنيوي الحسن»... وأعني به الاطمئنان الذي ينعكس على النفس... فإن من يخالف الدين حتى وإن تظاهر بالسرور والارتياح، إلّا أن قلبه مليءٌ بالأمراض والاضطرابات، وما فائدة مصلحة أو منفعة لا تلازمها راحة نفسية... ـ وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في هذا البحث وفي غيره ـ. وعلى عكسه يكون المؤمن المتبع للدين، فلأنه يعتقد بأنه أدّى ما يحبه اللّه سبحانه وتعالى وما يوجب رضاه، فإنه على أثر ذلك ينتابه شعور بالاطمئنان حتى في حال فقدان بعض المنافع الدنيوية الظاهرية... المهم هذا الأثر أيضاً إنّما يوفره الإيمان، لقوله تعالى «هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين...».

٣) والعنصر الثالث «الحصول على المنفعة فعلاً»... ولا شك أن الإيمان كفيل بتحصيل المنفعة على أحسن وجه للإنسان المؤمن، غير أنه يحتاج إلى صبر وبصيرة وفطنة في التعامل مع الحياة... وما السبب في اتخاذ سبيل المصلحة والابتعاد عن الدين إلّا الرغبة في الحصول السريع على النتائج وعدم نفاذ البصيرة وما إلى ذلك... ولو أن الإنسان يتريّث فإنه لا شك سيلاحظ كيف يوفر له الإيمان مصالحه التي يرجوها، وأيضاً بأفضل مما كان يرجو... كيف وقد قال سبحانه وتعالى:

«ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون»[٢٩].

كما قال سبحانه في شأن قوم يونس (ع): «وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون فآمنوا فمتعناهم إلى حين»[٣٠].

---

(٢٨) النساء: ١٢٤.

(٢٩) الفتح: ٤.

(٣٠) الأعراف: ٩٦.

وقال جلّت قدرته على لسان نبيّه إبراهيم (ع) عندما أبقى أهله في أرض غير ذي زرع: «وإذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير»[٣١]... وهذه الآية تؤكد بأن من يحصل على المنفعة إنما هو من آمن منهم» فقط لا غير، أما «من كفر» فإنه حتى لو ظهرتْ له بعض المنافع المؤقتة فإن مصيره الخسران لكل المنافع.

هذا ويمكن تصوّر عناصر أخرى كالمحافظة على المصلحة ورعايتها، وكاستمرارها ودوامها... لكن عمدة العناصر ما ذكر... والخلاصة أن الدين إنما جاء من أجل سعادة الإنسان ـ السعادة العظمى الدنيوية والاخروية ـ، وبالتالي فهو رسم للإنسان المصالح الحقيقية الكفيلة بإسعاده ورغّبه فيها، إلّا أن من شأن غالبية تلك المصالح أنها بعيدة المدى، ومن ثم فحتى يحصل عليها الإنسان يحتاج أيضاً إلى عقل بعيد المدى وإلى روح مستقرة.

كان ذلك عمدة ما أردتُ استعراضه والتأكيد عليه في خصوص هذه القيمة الروحية الأم «الإيمان»، وإلّا كما أسلفتُ وقلت فإن مبحث الإيمان واسع جداً، لكن سعته تلك لا تتناسب مع المقام.

فإذاً الإيمان قيمة روحية مركزية، ولا يمكن انفكاكها عن سائر القيم العقلية التي بُحثت والتي لم تُبحث... فكل قيم العقل التي مررنا على ذكرها لا بد لها أن تسير متلازمة مع قيمة الإيمان، فالإيمان يزيدها ضياءً وتماسكاً ويقودها نحو أهدافها الحقيقية لا الصورية.

كما أن هذه القيمة الروحية لكونها أمّاً لسائر قيم الروح، فإنها إذاً وُجِدَتْ تامة ستكون لا محالة محرزة لسائر الفضائل الروحية والأخلاقية التي يحتاجها الإنسان والمجتمع في حركته نحو أهدافه، كالتسامح والايجابية والطموح والتفاؤل وهلم جرا.

وبالطبع فإننا هنا لا يهمنا بحث كل تلك القيم والفضائل، ما دمنا قد حررنا المطلب في الأم المثمرة لها... ولكن سنمر في البحث القادم بصورة مختصرة على واحدة منها فقط وهي «التفاؤل»، لاتصالها مع سياق البحث... وأما بقية تلك القيم فلها مجالاتها المستقلة.

**التفاؤل، قيمة الدفع والحركة** في العديد من البحوث السابقة وخاصة مبحث «الغيب»، تم التعرّض لقيمة التفاؤل... ولكن مع ذلك سأذكّر بها في هذا المبحث المختصر، وذلك لأهميتها...

---

(٣١) الصافات: ١٤٧ ـ ١٤٨.

وإنما رأيتُ ضرورة التذكير بهذه القيمة على وجه الخصوص، لحاجتنا لها كأفراد وكمجتمع في هذه المرحلة الارتخائية بالذات، والوجه في ذلك أمور ثلاثة:

١) لأن أغلب الظروف الموضوعية المحيطة بنا، ظروف عكسية قاتلة وليست طبيعية، خاصة الظروف التي تعمّق الرتبة الدونية التي نحتلها، بحكم كوننا مجتمعات متأخرة قياساً إلى غيرنا من المجتمعات المتحضّرة أو حتى الأقل تحضّراً.

ومثل هذا الظرف من شأنه تعميق وتجذير حالة الإحباط في أوساطنا، سواء على المستويات الفردية أو الاجتماعية، أو حتى على مستوى الافراد المتفرقة أو التشكيلات.

٢) لتلاحق الانتكاسات في حياتنا العملية... سواء على صعيد الدول والمنظومات السياسية، أو التشكيلات والمشاريع الجمعية أو غير ذلك... فمن يُدر البصر حوله ويتأمل في سائر التحولات والانعطافات والبرامج الحاصلة في محيطنا الإسلامي، يجد أن هناك غلبة للانتكاسات على الانتصارات... فحتى لو كانت هناك انتصارات محمودة، فإن في قبالها انتكاسات قد تكون أبلغ منها، فمثلاً انتصارات المقاومة الإسلامية في لبنان على الجانب الإسرائيلي، تصطدم معها هزيمة نكراء منيت بها المقاومة الفلسطينية بسبب رضوخها للمشروع التساومي... وما أشبه ذلك. ومثل هذه الانتكاسات التي سعى العديد من القوى المعادية لتكريسها، تبعث حالة من الإحباط والتقهقر في نفس الفرد والمجتمع.

٣) لأننا في صدد التأسيس لما ينهض بواقعنا من جديد، ويدفعه نحو الحركة والإنتاج والثقة بالذات... وحيث أن المحيط لا يمكنه الحركة ـ بل المحيط من شأنه ليس فقط التوقف وإنما أيضاً تذويب كل مكاسبه وإنتاجاته السابقة ـ، كان لا بد من نزع فتيل الإحباط وإشعال حالة التفاؤل.

لكل ذلك لا بد أن ندعو لقيمة التفاؤل والأمل، ونسعى لبعثها من جديد في روح الإنسان المؤمن حتى يقوى على الحركة والانتاج.

ولكن ماذا نعني بالتفاؤل هنا؟

إنه الثقة بنصر اللّه سبحانه وتعالى، والثقة بقدرة الذات الفردية والاجتماعية على الإنتاج... وبالتالي الثقة بالقدرة على قلب الواقع السيىء إلى واقع حسن.

وهذه الثقة هي زاد الإنسان ـ الذي يوفره له الإيمان بطبيعة الحال ـ في نهضته ومسيرته، فينبغي أن يحافظ عليها ما بقي، خاصة في زمن الانتكاسات، لأن الإنسان إنما يحتاج إليها عندما ينتكس، وقد لا يحتاجها عند الانتصار، فإنه في الانتصار يحتاج إلى الشكر والتنبه لعدم الوقوع في شباك الغرور والجحود.

فكلما انتكس الإنسان ينبغي أن يزداد أملاً وتفاؤلاً بنصر اللّه سبحانه وتعالى، وبالتالي يزداد إصراراً وثباتاً وعزيمة على المضي والاستمرار في الحركة والانتاج.

ولأهمية ذلك نجد أن الآيات القرآنية كثيراً ما تتبع هذه السياسة للمحافظة على روحية التفاؤل عند الإنسان.

وذلك من قبيل ما ورد من آيات قرآنية بعد هزيمة المسلمين في غزوة أحد... فمن المعلوم أن المسلمين عندها كانوا في بداية تكونهم الحضاري وفي بداية نهضتهم، ولو أنهم انتصروا ـ كما في بدر ـ لما ضِيفَ عليهم من الاحباط، بل آنذاك لا بد أن يُخاف عليهم من الغرور ـ كما حصل في حنين ـ، ولكنهم انهزموا هزيمة لا يستهان بها، وافتقدوا بعض أبطالهم كحمزة بن عبدالمطلب، وذلك كاد أن يصيبهم بحالة الإحباط... عندئذ نزلتْ سورة آل عمران، ولا يخفى أن هذه السورة بأجمعها تحتوي على علاجات من شأنها المحافظة على روح الإيمان عند الإنسان المسلم.

ولكن الملفت للانتباه فيها، إنها تضمّنت آية لها أهمية خاصة تتعلق بحالة المسلمين آنذاك وهي قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[٣٢].

ثم تبعتها آية أخرى قد تزداد أهمية في خصوص التصدي لحالة الإحباط التي كادت أن تنشأ في وسط الأمة المسلمة، فقد قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون باللّه...﴾[٣٣].

فانظر... إنسان ومجتمع يكون محبطاً أو مهدداً بالإحباط، ثم تأتي له وتدفعه للعمل والإنتاج وتقول له بلسان جازم: أنت أفضل مجتمع على وجه الأرض، ولا يمكن أن يتعدّاكم إلى مجتمع آخر ما حافظتم على السنن والشروط اللازمة ـ المشار إليها في عجز الآية.

فأي أمل وأي تفاؤل تبعته مثل هذه السياسة... نحن إذا رأينا مثل هذا الدفع، فإننا لا نتعجب من الانتصارات المتلاحقة التي سطرها المسلمون بعد أحد... فهكذا يفعل التفاؤل... فلو أن المسلمين لزموا حالة الإحباط، لما تقدّموا خطوة واحدة، بل لربما أكلوا في بعضهم حتى ينتهوا ويضمحلّوا، لكن التفاؤل قضى على ذلك الخطر، ودفعهم نحو

---

(٣٢) البقرة: ١٢٦.

(٣٣) آل عمران: ١٠٤.

العمل والإنتاج، فكان ما كان... وإننا اليوم نحتاج إلى أمل وتفاؤل كهذا حتى نقوى على الحركة والنهضة.

لذا فإننا في نفس الوقت الذي نؤكد فيه على قيم العقل من جهة، ونؤكد أيضاً من جهة أخرى على قيمة الروم الأم «الإيمان» ـ مع أنها بطبعها محتوية على التفاؤل ـ، يجب أيضاً أن نختص التفاؤل بالتذكير والتأكيد... ولهذا فإن من يراجع الآيات القرآنية في سورة آل عمران وغيرها، يجد أنه لا تسلب المؤمنين عنوان الإيمان في نفس الوقت الذي تؤكد فيه على التفاؤل، لكونه قيمة فرعية مهمة، لا يمكن أن يتحقق الإنتاج والحركة والنهضة بدونها.

# خاتمة

إن المنهج الذي سلكتُه في التأسيس للدراسات المبحوثة في هذا الكتاب، كان غرضه إقامة إطار يمكن أن تندرج في داخله قيم العقل وقيم الروح معاً، في تلك الحدود المذكورة فقط... وإلّا فقيم العقل وأيضاً قيم الروح كثيرة جداً، وجميعها يحظى بأهمية خاصة ومكانة لا يستهان بها.

وإني حيث لم أتعرض بالمناقشة للعديد منها، فلا يعني ذلك التقليل من أهميتها وعدم استحقاقها للبحث والدراسة، وإنما لعدم وقوعها بصورة مباشرة ضمن سياق هذا البحث، لأن المفروض في هذا السياق اشتماله على ضابطتين أساسيتين، الأولى ضرورة أن تكون المواد الواقع عليها البحث لها ارتباط وثيق الصلة بنهضة المجتمع الحالية ـ وليس النهضة بما هي فقط، ولو كان الأمر كذلك لاستوجب ذلك استيعاب العديد من القيم بل والوصايا الكثيرة ـ، والثانية لزوم كون تلك القيم مما هو مثار جدل معاصر ـ لكونه مثار جدل وفقط حتى لو كان قديماً، ولو كان الأمر كذلك لكان اللازم إضافة بعض القيم، ولعله أيضاً حذف أخرى ـ، وقد كانت القيم المبحوثة في هذا الكتاب ممّا يمكن انطباق هاتين الضابطتين عليها، بالذات القيم العقلية الواقعة في سياق الإجابة على السؤال المتعلق بمنهجية التفكير «كيف نفكر؟»، وهكذا القيمة الروحية الأم المؤسِّسة لمركزية الإيمان في مسيرة الإنسان المتعددة الجوانب.

ولهذا فإن العديد من القيم العقلية والروحية كان يمكن أن تبحث هنا، لولا خروجها ـ وإن كان نسبياً ـ عن تلك الضابطتين... ثم إنه حتى القيم المبحوثة لم أرغب في استيعابها كاملاً ومن جميع جهاتها، وإنما اكتفيتُ بالتعرض لما هو محلٌّ للشاهد منها فقط حفاظاً على توازن الكتاب، ولو اخترتُ الاستيعاب لوجب من ذلك التطويل بلا طائل، والخروج عن خطة الكتاب.

وإن كان هناك ثمة اختزال في البحث المختص بقيم الروح، فلأن قيمة الإيمان وقيمة التفاؤل تمّ التعرض لهما كثيراً في أكثر من بحث، سواء في البحث التأسيسي الذي تكفّل به الفصل الأول، أو في ثنايا البحوث الخاصة بقيم العقل، فلأني لم أشأ التكرار اكتفيتُ بعرض الشاهد منها فقط.

لكن يخرج عن كل الاستثناء المشار إليه، مبحث الثابت والمتغير... إذ إن من يتصفح الكتاب من بدايته، يلاحظ أنني كثيراً ما كنتُ أُشير إلى هذا المبحث، ولا بد أن المتصفح كان ينتظر أن تقع عينه على ما يرتبط به، غير أنه لم يُوفَّق... نعم لقد كنتُ عازماً على دراسة هذا المبحث الحسّاس جداً، بل لقد فهرستُه وصنّفتُ المواد اللازمة له وجمعتُ العديد من المصادر التي يتطلبها، ثم عدلتُ عن الشروع في الدراسة ـ وكان زمن هذا العدول حين شارفتُ على الانتهاء من مبحث العقل والنقل ـ، والسر في ذلك أنني وجدتُ أن هذا البحث طويل جداً ويصعب حصره في دراسة بمستوى دراسات هذا الكتاب، فهو يحتاج إلى كتاب لوحده، ثم إنه بحث خطير جداً لصعوبة الحسم في مواده والترجيح بين ملابساته، وشعرتُ أنني في حاجة إلى تدقيق أكثر في النتائج، خاصة في ما يتعلق بالضوابط التي على أساسها يُفرَّق بين القيم الثابتة والقيم المتغيرة، ومدى علاقتها بنظام الاعتبار ومنظومة الاعتباريات، ومن القادر على التمييز بين الثابت والمتغيّر، ونوعية الاستثناءات الحاكمة على تلك الضوابط وما أشبه.

وكثير من التساؤلات الخطيرة جداً، التي قد يستلزم عدم الضبط فيها الوقوع في خطر التشريع المحرّم... لهذا كله قررتُ أن أطيل النظر في مواد هذا البحث، وأتدارس مشاكله العلمية مع أهل الاختصاص، على أن أكتبه إن شاء اللّه في العام القادم في دراسة مستقلة ومفصلة.

عموماً إن كل ما مضى من بحث في هذه المحاولة، كان هدفه التأسيس للقيم الأساسية المتصلة بالعقل وبالروح ـ باعتبار أنهما يشكّلان اللغز المتحكم في حركة الإنسان ونهضته ـ، بالكيف الذي يتناسب مع مشروع النهضة المنشودة، ولهذا سمّيتها بـ «ثقافة النهضة»... فأرجو أن أكون قد وُفّقت لشيء من ذلك، وكلّي أمل أن أجد عند القارىء ما يعذرني به عند وجدانه لبعض النواقص والأخطاء، فإن الكمال للّه سبحانه وتعالى وحده، خاصة أن صياغة هذه البحوث تم في ظرف شهرين من الزمان، وهكذا زمن قد يُغفِل الباحث عن بعض المهمّات... وما التوفيق إلّا من عند اللّه العزيز الحكيم... وصلى اللّه على سيدنا محمّد وعلى آله الطاهرين.

# ثبت المصادر والمراجع


١) االقرآن الكريم.

٢) نهج البلاغة، الإمام علي بن أبي طالب (ع).

٣) ابن كثير، البداية والنهاية.

٤) ابن قتيبة، الشعر والشعراء.

٥) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ــ لبنان.

٦) ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.

٧) ابن دريس، عبدالله عبدالعزيز، مجتمع المدينة في عهد الرسول (ص)، مطابع جامعة الملك سعود ١٤١٢هـ.

٨) أركون، محمد، من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م.

٩) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٠) أدونيس، الإسلام والحداثة، ندوة اقامتها مجلة مواقف و «دار الساقي» في لندن ١٩٨٩م. طباعة دار الساقي، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

١١) الاسترابادي، محمد أمين، الفوائد المدنية.

١٢) الأصفهاني، محمد حسين بن محمد رحيم، الفصول في الأصول.

١٣) ابن تيمية، أحمد، الفتاوى.

١٤) ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل.

١٥) ابن منظور لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

١٦) الأراكي، محسن، حوار في الإمامة، بين الشيخ محسن الأراكي والدكتور محمد عبدالله، القسم

الأول، الناشر: بوك أكسترا، لندن، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

١٧) ابن هشام، **السيرة النبوية**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٩م.

١٨) البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق صلاح الدين المنجد.

١٩) البحراني، يوسف، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.

٢٠) البجنوردي، ميرزا حسن، **القواعد الفقهية**، منشورات مكتبة البرهان، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٥٥ هـ. ش.

٢١) الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨م.

٢٢) الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

٢٣) الجابري، محمد عابد، **المثقف همومه وعطاؤه، مجموعة كتاب، مركز دراسات الوحدة العربية.**

٢٤) الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**.

٢٥) الجوزو، محمد علي، **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٠م.

٢٦) الحكيمي، محمد رضا، **الحياة**، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة ١٤٠٩ هـ.

٢٧) الحاج حسن، حسين، **نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية**، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

٢٨) الحسيني، هاشم معروف، **سيرة المصطفى نظرة جديدة**، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

٢٩) الحسيني، هاشم معروف، **دراسات في الحديث والمحدثين**.

٣٠) حسين، طه، **في الشعر الجاهلي**، طبعة القاهرة ١٩٢٦م.

٣١) حسين، طه، **مستقبل الثقافة في مصر**، طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

٣٢) الحكيم، محسن، **مستمسك العروة الوثقى**، دار إحياء االتراث العربي، بيروت.

٣٣) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

٣٤) حنفي، حسن، **من العقيدة الى الثورة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٣٥) الخوئي، أبو القاسم، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.

٣٦) الخوئي، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، مركز نشر آثار الشيعة، قم، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ.

٣٧) الخراساني، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى ربيع الأول ١٤٠٩هـ.

٣٨) الريشهري، محمدي، ميزان الحكمة، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.

٣٩) الرازي، فخر الدين، اساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م.

٤٠) الزبيدي، اتحاف السادة المتقين.

٤١) زيادة، معن، الموسوعة العربية الفلسفية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٤٢) السبزواري، عبدالأعلى، مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ.

٤٣) السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩١م.

٤٤) السبحاني، جعفر، سيد المرسلين (ص)، دار البيان العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٤٥) السبحاني، جعفر، اصول الحديث واحكامه في علم الدراية، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ.

٤٦) السبحاني، جعفر، الموجز في اصول الفقه، المنشورات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٤٧) سند، محمد، العقل العملي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٤٨) سترومبرج، رونالد، تاريخ الفكر الاوروبي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارىء العربي، مصر. الطبعة الثالثة ١٩٩٤م.

٤٩) ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

٥٠) الشيرازي، حسن، الاقتصاد، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

٥١) الشيرازي، محمد، الفقه: الاجتهاد والتقليد، دار العلوم، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

٥٢) الشيرازي، محمد، الفقه: المحرمات، دار العلوم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٥٣) الشيرازي، محمد، الوصول الى كفاية الاصول، در الايمان، قم، ١٤٠٦هـ.

٥٤) الشيرازي، صادق، شرح العروة الوثقى، دار الصادق، بيروت.

٥٥) الشيرازي، ناصر مكارم، حكم الاضحية في عصرنا، طباعة مدرسة الإمام أمير المؤمنين، قم، الطبعة الثانية شوال ١٤١٨هـ.

٥٦) الشيرازي، ناصر مكارم، القواعد الفقهية، منشورات دار العلم، طهران، ١٣٨٢هـ.

٥٧) الشعراوي، محمد متولي، انا من سلالة اهل البيت، إعداد سيد أبو العينين، مطبوعات أخبار اليوم، مصر، الطبعة السادسة ١٩٩٧م.

٥٨) صالح، هاشم: **العلم والايمان في الغرب الحديث**، سلسلة كتاب الرياض العدد «٥١»، مارس ١٩٩٨م، يصدر عن مؤسسة اليمامة الصحفية.

٥٩) الصادقي، محمد، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة**، انتشارات فرهنك إسلامي ــ قم، الطبعة الثانية ١٣٦٥ هجري شمسي.

٦٠) الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **اكمال الدين واتمام النعمة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٥هـ.

٦١) الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي، **كتاب الخصال**، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ــ قم، ١٤٠٣هـ.

٦٢) الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي، **معاني الاخبار**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

٦٢) الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي، **معاني الاخبار**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

٦٣) الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٩.

٦٤) الصدر، محمد باقر، **فلسفتنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية عشر ١٩٨٢م.

٦٥) صعب، حسن، **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**، دار العلم للملايين ــ بيروت، الطبعة الثالثة، أكتوبر ١٩٨٠م.

٦٦) صافي، لؤي، **اعمال العقل: من النظرة التجزيئية الى الرؤية التكاملية**، دار الفكر ــ دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

٦٧) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٦٨) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، **الاحتجاج**، مطبعة سعيد، مشهد، إيران، ١٤٠٣هـ.

٦٩) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ هـ.ش.

٧٠) العاملي، جعفر مرتضى، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)**، دراسة وتحليل، الطبعة الأولى، صفر المظفر ١٤١٢هـ.

٧١) عمارة، محمد، **الحضارة الإنسانية بين التصور الديني والنظريات الوضعية**، الجزء الأول، وقائع ندوة أقامتها الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية ــ لندن. دار النصر ــ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

٧٢) عمارة، محمد، **ازمة الفكر الإسلامي الحديث**، سلسلة نقد العقل المعاصر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٧٣) العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود بن عياش، **تفسير العياشي**، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

٧٤) العاملي، زين الدين، **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، دار الكتاب الإسلامي.

٧٥) العاملي، زين الدين، **الدراية في علم مصطلح الحديث**، مطبعة النعمان، النجف، الطبعة الثالثة

١٤٠٩هـ.

٧٦) العاملي، محمد بن الحسن الحر، **وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة**، مؤسسة أهل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٧٧) العوامي، فيصل عبدالله عبدالكريم، **المثقف وقضايا الدين والمجتمع**، سلسلة آفاق في البناء الحضاري عدد «٥»، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٧٨) العاملي، حسن بن زين الدين، **معالم الاصول**.

٧٩) العظم، صادق جلال، **دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة**، دار العودة بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.

٨٠) عصفور، رمضان، **قضايا اسلامية معاصرة**، مطبوعات أخبار اليوم، مصر ١٩٩٨م.

٨١) الغراوي، محمد عبدالحسن محسن، **مصادر الاستنباط بين الاصوليين والاخباريين**، دار الهادي، بيروت.

٨٢) الغريفي، محي الدين الموسوي، **قواعد الحديث**، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

٨٣) الغزالي، أبو حامد، **احياء علوم الدين**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٨٤) الغزالي، أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، طبعة القاهرة، المكتبة المحمودية التجارية.

٨٥) الغزالي، محمد، **حوارات مع الإسلاميين**، مجموعة مقابلات.

٨٦) فروخ، عمر، **العرب في حضارتهم وثقافتهم**، دار العلم للملايين، بيروت، كانون الأول ١٩٦٦م.

٨٧) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٨٨) فضل الله، مهدي، **فلسفة ديكارت ومنهجه، نظرة تحليلية نقدية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

٨٩) القمي، عباس، **مفاتيح الجنان**، شركة توليدي بيستون، إيران.

٩٠) القمي، عباس، **سفينة البحار**.

٩١) القمي، أبو القاسم، **قوانين الاصول**.

٩٢) الكعبي، عبدالزهراء، **مقتل الحسين (ع)**، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، الطبعة الأولى ١٣٦٦ هـ. ش.

٩٣) كاريل، ألكسيس، **الإنسان ذلك المجهول**، تعريب شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٨٣م.

٩٤) الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، **الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٢ هـ. ش.

٩٥) الكاشاني، محسن، **المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء**، دفتر انتشارات إسلامي، الطبعة الأولى.

٩٦) الكاشاني، محسن، عين اليقين.

٩٧) لندبرغ، جورج، هل ينقذنا العلم، ترجمة الدكتور أمين أحمد الشريف، منشورات دار اليقظة العربية، ١٩٦٣م.

٩٨) مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الثالثة، يوليو ١٩٨٠م.

٩٩) ماكس، ضرورة العلم، دراسات في العلم والعلماء، ترجمة وائل أتاسي و د. بسّام معصراني. مراجعة د. عدنان الحموي. سلسلة «عالم المعرفة» الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، العدد «٢٤٥» محرم ١٤٢٠هـ.

١٠٠) المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة ـ بيروت ١٤٠٣هـ.

١٠١) المدرسي، محمد تقي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، الطبعة الثالثة ١٩٩٢م.

١٠٢) المدرسي، محمد تقي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، دار البيان للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة ١٩٨٨م.

١٠٣) المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، انتشارات المدرسي، الطبعة الأولى.

١٠٤) المدرسي، محمد تقي، من هدى القرآن، مكتب العلامة المدرسي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

١٠٥) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٤٠٤هـ.

١٠٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

١٠٧) المنتظري، حسين، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ـ لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

١٠٨) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٣م.

١٠٩) المروّج، محمد جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مطبعة الخيام ـ قم، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

١١٠) محسني، محمد آصف، حدود الشريعة . المحرمات.

١١١) المهتدي، عبدالعظيم، قصص وخواطر من أخلاقيات علماء الدين، دار الخليج العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٩٦م.

١١٢) مقلّد، إسماعيل صبري، العلاقات السياسية الدولية، دراسة في الأصول والنظريات.

١١٣) المدرسي، هادي، الصداقة والأصدقاء، موسوعة اسلامية في فن معاملة الناس، دار البصائر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

١١٤) المالكي، أبو الوليد محمد بن أحمد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

١١٥) المالكي، أبو الوليد محمد بن أحمد، **تهافت التهافت**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.

١١٦) النائيني، محمد حسين، **فوائد الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، رمضان ١٤٠٦هـ.

١١٧) النوري، حسين، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

١١٨) الهيثمي، **مجمع الزوائد**.

١١٩) الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، **وكنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة ١٩٨٥م.

١٢٠) هويدي، محمد، **التفسير المعين للواعظين والمتعظين**، دار البلاغة للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩١م.

١٢١) وهبة، مراد، **مدخل الى التنوير**، طبعة القاهرة ١٩٩٤م.

١٢٢) وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، طبعة القاهرة ١٩٧١م.

## المجلات والصحف

١) بيكون، فرانسيس، مجلة **العربي**، تصدر عن وزارة الإعلام بدولة الكويت، عدد ٤٧٥، يونيو ١٩٩٨.

٢) الحيدري إبراهيم، مجلة **دراسات عربية**، دراسة بعنوان «النظرية النقدية وديالكتيك عصر التنوير، تموز آب ١٩٨٩م.

٣) حسين، عبدالرحيم أحمد، مجلة **عالم الفكر**، دراسة بعنوان «الثورة الثقافية في تاريخ الصيف»، المجلد التاسع عشر العدد الأول، نيسان/ابريل ـ أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٨٨م.

٤) خليل، أسامة، مجلة **التجديد**، الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد الأول يناير ١٩٩٧م.

٥) شمس الدين، محمد مهدي، مجلة **المعارج**، تصدر عن المعهد الثقافي للتخصص والدراسات القرآنية، بيروت، المجلد الأول، العدد التاس،ع صفر ١٤١٢هـ.

٦) عمارة، محمد، مجلة **اسلامية المعرفة**، الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن دي. سي، دراسة بعنوان «الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام»، العدد الثاني، أيلول/سبتمبر ١٩٩٥م.

٧) عمارة، محمد، صحيفة **الحياة**، سلسلة دراسات بعنوان «في النموذج الثقافي» الحلقة الرابعة، عدد

١٢٢٢٧، تاريخ، ١٧ أغسطس ١٩٩٦م.

٨) الكَيلاني، مجلة فقه أهل البيت، دراسة بعنوان «شرطية الذكورة في منصب القضاء»، العدد العاشر، سنة ١٤١٩هـ.

٩) مؤسسة المسلم الحر، صحيفة السلام، السنة الثانية، العدد الثالث عشر، ربيع الأول ١٤٢٠هـ، لبنان.

١٠) هبرماس، يورغن، مجلة العرب والفكر العالمي، دراسة بعنوان «الخطاب الفلسفي في الحداثة»، العدد التاسع ١٩٩٠، بيروت.

# عن ثقافة النهضة

كل أمة من الأمم وعلى رأسها المسلمون والنصارى واليهود ، لها شريعة وهي «الأحكام العملية التي يتمثلها الإنسان لطاعة الله» ، ومنهاج وهو «السبيل الواضح» والمسلك الذي يوصل الإنسان إلى الحقائق ، مع الاتفاق بين هذه الأديان والأمم في أصول العقيدة .

لهذا ينبغي لنا تشخيص مناهج الدين في شتى الموضوعات والموارد ، ومن بينها ما نحن بصدد بحثه اي المتعلق بفكرة النهضة ومشروعها .

ويمكننا استكشاف ذلك من خلال المزاوجة بين عمليتين ، الأولى التأمل في النص الديني ، والثانية مطابقة نظريات ذلك النص مع التجربة الميدانية التي خاضها رسول الله (ص) في المدينة المنورة . . وما ذلك إلاّ لتكون الدراسة تطبيقية عملية لا نظرية مفهومية فقط .

وما السبب في اختيارنا لهذه التجربة ، إلاّ لأننا في سبيل استكشاف حقيقة المنهج الديني وتكوين صورة واضحة عنه ، نحتاج لتجربة دينية تامة يمكن أن تكون ترجمة فعلية للنص وتكميلاً له . . وتجربة الرسول (ص) في المدينة المنورة أفضل وأوضح نموذج للتجربة الدينية الملاصقة للنص . تماماً كمن يريد دراسة المنهج الماركسي اللينيني فإنه لا غنى له عن مراقبة تجربة لينين على الأرضية السوفياتية لأنها الترجمة الفعلية والتكميلية للمقولات الماركسية .